

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

L'AUTRE *VOIX* DE L'EXPÉRIENCE POLITIQUE.
ÉLÉMENTS DE RÉFLEXION AUTOUR DU PARADOXE POLITIQUE.

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN SCIENCE POLITIQUE

PAR
JADE BOURDAGES

AOÛT 2009

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

On entre dans le monde en l'admirant.
Gaston BACHELARD

*Et ouvertement je vouais mon cœur à la terre
grave et souffrante, et souvent, dans la nuit sacrée,
je lui promis de l'aimer fidèlement jusqu'à la mort,
sans peur, avec son lourd fardeau de fatalité, et de
ne mépriser aucune de ses énigmes...*
Friedrich HÖLDERLIN

Il y a.
Emmanuel LEVINAS

J'aimerais donc pour rien, gratuitement, en vain, en perte.
ÉSOPE

UN AVERTISSEMENT, DES REMERCIEMENTS,
QUELQUES DÉDICACES
ET UN HOMMAGE

Ce texte résolument abstrait est pourtant le fruit d'une réflexion qui prend appui sur l'*éprouvé* de tous les jours, notamment celui de son auteur à l'intérieur de l'Académie. Il est en ce sens, on le comprendra plus loin, une *parole qui cherche à se dire* de l'intérieur même de cette violence qui fait toujours retour avec la même banalité...

Si ce travail demeure *se faisant*, il est pourtant à ce stade-ci « quelque chose ». Un « quelque chose » qui émerge certainement de *loin* et qui, en cours d'élaboration, me fit voyager *là* sans jamais m'avoir fait réellement bouger d'*ici*. Voici donc un « quelque chose » qui, sans trop de certitude, vit malgré tout le jour au courant de l'hiver 2008-09... Les questionnements et les réflexions qui y sont effleurés n'ont pas été sans entraîner parfois de profonds malaises, d'intenses vertiges, des moments de désarroi aussi bien que des moments de grands réconforts qui ne trouvent pas nécessairement de figurations propres dans les lignes du texte. Je ne saurais exprimer la profonde reconnaissance que je cultive à l'égard de mes proches qui ont su animer mes premières intuitions, me faire rire et rester près de moi avec autant de force tout au long de cette « épreuve qualifiante » qui a eu ses *bas hauts* et ses *hauts bas*. Un merci particulier à Marie-Ange Cossette-Trudel avec qui tout a effectivement commencé. Merci pour les mots de vie *ad libitum*. À Jessica Olivier-Nault pour le plus important, pour un *lieu* d'expression de tout ce que je n'arriverai jamais à *écrire* ou à *dire ailleurs*. Contre vents et marées, ou peut-être avec, je ne saurais trop dire, merci à René Lemieux d'être arrivé *là* au bon moment, de ne jamais s'épuiser en présence ni même se dérober en absence. Merci à quelques-uns et à d'autres certainement qui m'accompagnent d'*ici*, de *loin*, de *près*, d'*avant*, d'*hier*, de *demain*, de *maintenant*, de *plus tard*, de *partout*, de *nulle part*.

Ma formation académique m'a très tôt permis de découvrir ce que je ne voulais pas. Elle m'a pourtant laissé, à maints égards, bien démunie pour définir ce que je voulais. Penser fut alors pour moi suspendu à une question de rencontres heureuses qui m'ont

gardé à l'écart des malencontreuses. Je tiens ici à remercier les membres et amis du Groupe de Recherches sur les Imaginaires Politiques en Amérique Latine (GRIPAL) dont les recherches de terrain et la rigueur critique m'inspirent. Je remercie le Professeur André Corten de l'Université du Québec à Montréal de m'avoir, pendant plus de trois années, accompagné de ses paroles judicieuses, de sa rigueur, de la richesse de ses réflexions et de son humble honnêteté dans le travail intellectuel. À chaque pas de cette recherche, qui a trouvé son terme sous une autre direction, je me suis engagée et laissée [em]porter par un dialogue fictif avec sa « parole silencieuse et judicative ». Je ne saurais exprimer ici pleinement ma gratitude envers le Professeur Lawrence Olivier, de la même institution, qui a bien voulu d'un geste généreux poursuivre la direction de mon travail au moment où un grand brouillard de 2008 ne semblait en rien vouloir se dissiper. Les mots me manquent pour qualifier la générosité précieuse dont il fait œuvre ainsi que la réelle capacité d'*accueil de l'inconnu* qui fait de lui un grand homme. Je ne peux passer sous silence la place qu'occupent dans cette réflexion un simple geste et une seule parole prononcée à distance par la Professeure Dalie Giroux de l'École d'Études Politiques de l'Université d'Ottawa. Ce geste et cette parole m'ont encouragée à travailler *avec* mes anges et à l'*épreuve* de mes propres fantômes. Si le premier m'a appris la rigueur, le second m'a offert le droit de respirer lorsque le souffle a manqué, à ce tableau, la troisième est venue encourager l'audace qui manquait pour recouvrir le plaisir d'écrire et en assumer les risques du voyage. On trouvera dans cette réflexion les traces bien singulières de chacun sur ma pensée, qu'ils y trouvent, eux, la marque imparfaite de ma reconnaissance et l'empreinte de nos nombreux échanges. Et ici, finalement, comment ne pas remercier Sybil, ma Sybil Dorsett qui me trouble, mais me pré-serve du Définitif par ses murmures obscurs et répétés.

Lorsque nous ne sommes pas philosophe de formation, encore moins de métier, avoir la possibilité aujourd'hui de lire, comprendre, interpréter et faire sien des textes de philosophie politique pour éventuellement écrire et réfléchir à propos de *notre propre expérience au monde* n'est pas la marque d'une « supériorité de pouvoir » sur le plus grand nombre, il est la marque d'un énorme privilège trop mal distribué dans notre monde. Je suis à cet égard reconnaissante de pouvoir exercer comme métier cet énorme privilège qu'est la lecture et l'écriture. La présente recherche a bénéficié du concours et des supports financiers du Fond Québécois de la Recherche sur la Société et la Culture (FQRSC) et du Conseil de Recherches en Sciences Humaines du Canada (CRSH).

Finalement, je dédie ce travail à Sylvain, mon amour, mon compagnon d'aventure, qui me rappelle toujours à quel point la parole n'est pas chose rare, mais chose précieuse. À nos enfants, Darragh et Charlie, dans l'espoir qu'ils demeurent attentifs aux *intrigues* de ce *monde-ci* (*olam baze*) et de celui encore et toujours *à-venir* (*olam baba*). À ma mère pour sa *force sans pouvoir*, pour son *attente espérante*. À JON, dans l'espoir qu'on la laisse enfin tranquille. À Janine, sans qui ma bibliothèque et celles de mes enfants ne seraient pas ce qu'elles sont et que dire de cette réflexion! Longue vie à nous, longue vie aux œuvres de culture! À ma famille et mes proches, d'ici et d'ailleurs, tous réunis par leur amour des *histoires* sans héros. À tous ceux et celles qui se méfient encore d'eux-mêmes. Sous la persistance de visibles sublimés, beaucoup de résistances sensibles, des silences criants d'indignation qui n'attendent nulle autre chose que d'être entendu pour nous révéler l'immédiateté du monde, de notre *propre* monde.

Hommage au mode *optatif*.

TABLE DES MATIÈRES

UN AVERTISSEMENT, DES REMERCIEMENTS,	
QUELQUES DÉDICACES ET UN HOMMAGE.....	iii
RÉSUMÉ ET MOTS-CLÉS	ix
INTRODUCTION.....	1
REPÈRES DE MÉTHODE ET CONVENTION D'ÉCRITURE	16

L'AUTRE *VOIX* DE L'EXPÉRIENCE POLITIQUE. ÉLÉMENTS DE RÉFLEXION AUTOUR DU PARADOXE POLITIQUE.

CHAPITRE PREMIER

PREMIÈRES CONSIDÉRATIONS AUTOUR DU POLITIQUE.

PROBLÈMES ET CONTOURS	25
1. Qu'est-ce que le politique?	26
1.1 Le politique. Unité signifiante et affirmation du Principe?	27
1.2 Problèmes d'ordre général	29
1.3 Ambiguïté du politique. Constante récurrente	30
1.4 Prise en charge de l'ambiguïté du politique	33
2. Renversement de l'interrogation dans la philosophie politique contemporaine	34
2.1 La dé-formalisation du savoir.....	35
2.2 Mise en contexte de la résurgence d'une connaissance négative	38
2.3 L'appel à la générosité herméneutique de la philosophie politique contemporaine	40
3. Penser la possibilité de l'impossibilité du Principe.....	42
3.1 Temps circulaire, indiciel et inachevé de l'interprétation	44
3.2 Hypothèse de travail de la philosophie politique contemporaine	45
3.3 Paradoxe politique	48
4. Conjurer l'intrigue. « Les hommes se cherchent... ».....	49

CHAPITRE II	
LE PARADOXE POLITIQUE.	
LES HOMMES SE CHERCHENT...	52
1. Le politique : Grandeur et misère	53
2. Bref retour sur l'interrogation de la philosophie politique contemporaine et déploiement de l'hypothèse de travail	54
3. Des avants plans d'interprétation vers l'arrière-fond de la compréhension. L'hypothèse comme procédure de découverte	57
3.1. Le politique, l'éclat : Absence de support d'assignation ontique a priori	58
3.2 Le politique, monde de signifiante : Foncièrement indéterminé, multiplement déterminable	64
3.3. Le politique, tensions : Entre innovation et sédimentation de sa propre signification	67
4. L'entretien que nous sommes. Vérité et violence	69
CHAPITRE III	
DE L'AVÈNEMENT À SA MONSTRATION.	72
Aparté : Épisode biblique et allégorie kafkaïenne. L'échec de la tour de Babel	72
1. Univers tensif et variations	75
2. La part « énigmatique » du politique.	79
L'avènement	79
L'horizon de sens et la parole	80
Le dire : se faire être.	82
La communauté comme terre promise	83
L'accès au vide de la question. Peut-être... si...	84
3. La part « maudite » du politique.	86
La monstratation	86
Le règne du sens et la fable commune	88
Le Dit. Être raconté.	89
Le commun comme Sanctuaire	90
Problème résolu. Parce que... Au Nom de...	92
4. Brève remarque	93

CONCLUSIONS	
SUR LES <i>TRACES</i> DE L' AUTRE <i>VOIX</i> DE L'EXPÉRIENCE POLITIQUE.....	95
Bref retour sur quelques moments de notre aventure	99
Problèmes de connaissance	101
De quelques interrogations qui subsistent	103
L'autre voix de l'expérience politique.....	104
Le Dit : Défaut de capture et excès d'arrogance.....	108
Vers le développement d'une connaissance acoustique?	110
Histoire faite et histoire se faisant.....	112
Le dire: Une parole qui n'appartient pas	113
Médication interminable et révélation.....	114
Gardiens de l'énigme	116
Le souci de probité.....	117
Le chant	119
Hauteur et lointain proche	121
ÉPILOGUE.....	123
L'ouverture des battants du porche.....	123
BIBLIOGRAPHIE	125

RÉSUMÉ

La réflexion développée ici s'inscrit dans une entreprise d'approfondissement de la compréhension générale que nous avons aujourd'hui du politique. Or, le politique échappe au langage du savoir, il nous échappe à nous-mêmes et pourtant, il est *l'entretien que nous sommes* nous indique la tradition philosophique, du moins celle à laquelle nous demeurerons ici attachés. C'est à penser et repenser ce paradoxe que s'applique le présent essai théorique dont la visée est principalement exploratoire. À travers celui-ci, nous tenterons de faire entendre la *voix* du non synthétisable, la *voix* parfois silencieuse, balbutiante et éparse de cette expérience qui vient signifier, sur le plan du problème politique, son excès de significations sur les circonstances.

À travers cet essai qui suppose trois moments, nous ne chercherons pas à dégager une « pragmatique » de *l'expérience politique*, encore moins une définition formelle du politique, mais plutôt d'aborder la première comme l'objet problématique qui serait pour nous à comprendre pour éventuellement saisir la texture manifeste de ce dernier. *L'expérience* y sera alors prégnante, mais aussi délicate à manier tant elle se présente comme riche de surprises et d'une esthétique foisonnante. En effet, suivie à la trace, il semble bien que celle-ci soit non seulement une *entrée* dans le problème du politique, mais à plus forte raison une voie latérale d'accès et de compréhension de celui qui n'est pas directement *observable*.

Si le politique se laisse docilement et parfois intégralement annexer à toutes sortes de déterminismes, nul doute que son *expérience*, elle, nous *révèle* la teneur des apories. Le *latéral* ne sera donc pas ici considéré comme le secondaire ou l'accessoire, mais bien comme ce qui réveille le « plein », c'est-à-dire ce qui *donne* à voir et surtout à entendre ce qui *est manifestement là* sans pourtant être tout actuel sous le regard. Telle sera l'hypothèse générale que nous explorerons par degré dans cette aventure. Dans l'ensemble, il s'agira donc de faire entendre à travers chaque pas de l'expérience d'écriture et de la tâche de savoir, cette *autre voix* de *l'expérience politique*. Cette *voix* qui, se manifestant *dans* le courant du monde, vient signifier la différence entre le *dire* et le *Dit*, l'histoire *se faisant* et l'histoire *faite*, la *vérité* et la *violence* que soulève chaque fois l'épreuve du politique, cette *rencontre qui n'a jamais lieu*.

MOTS-CLÉS

Le politique, Philosophie, Expérience, le Dire et le Dit, Vérité et Violence, Paradoxe, Langage, Voix, Justice.

INTRODUCTION

Penser, c'est renoncer au savoir.
SCHELLING
Leçons d'Erlangen.

Je pense par un mouvement de cheval qui refuse la bride.
ALAIN
Éléments d'éthique politique.

La réflexion développée ici s'inscrit dans une entreprise d'approfondissement de la compréhension générale que nous avons aujourd'hui du politique. Dans le cadre académique qui est le nôtre, une entreprise de compréhension est généralement entendue comme la quête de la définition de l'objet qu'on se donne pour but de circonscrire et de valider. Définition que l'on applique par la suite aux phénomènes dont nous caressons l'ambition d'expliquer. Pour servir cette quête, la méthode privilégiée est souvent celle de la construction et de l'élaboration de la *preuve* par voie de négation, c'est-à-dire le recensement de toutes les théories qui traitent et définissent l'objet et le phénomène de manière antithétique par rapport à la façon dont nous voudrions les penser ou du moins nous proposer de les penser. La méthode répandue sert ainsi le propos; dire d'abord ce qui *n'est pas* afin de donner plus de force à ce que l'on veut depuis le tout début *dire* et que l'on *dit* finalement à la toute fin de manière approximative. Cette méthode ne nous est pas inconnue, elle est liée voire impliquée dans une certaine définition statique de la connaissance qui pose l'idée de dissociation et d'un vis-à-vis du sujet à l'objet comme prémisses et condition de formulation d'hypothèses susceptibles de validation *.

*À première vue, cette définition statique de la connaissance nous apparaît bien « primitive » alors même qu'elle demeure aujourd'hui la plus clamée dans nos milieux académiques. Nous nous sommes donc mis à la recherche de ses premières sources pour en discuter les tenants et aboutissants. Or nous avons vite constaté que cette prémisse de dissociation, cette méthode par négation et même la nécessité de formuler *a priori* des hypothèses susceptibles de validation ne

Et si penser *le* politique ne pouvait se prêter ni à cette méthode si répandue aujourd'hui, ni au jeu du détachement de la disjonction et du vis-à-vis, ni même à l'idée de formulation d'hypothèses susceptibles de validation tel qu'elle se trouve énoncée dans cette forme de définition de la connaissance? S'il comptait justement parmi ces objets/concepts/mots rares qui nous forcent à *sentir*, se *[re]joindre* et *dire* d'abord pour nous engager dans un travail de découverte et dénouement – et non de preuve ou de validation – ensuite? Et si tel était vraiment le cas, quel point de départ devrait prendre celui dont la réflexion veut s'inscrire dans une entreprise d'approfondissement de la compréhension générale que nous nous en faisons aujourd'hui?

Une recherche nécessite toujours un point de départ, un point qui donne généralement le ton à l'entreprise entière qui lui fait suite. Pour le chercheur*, trouver le *bon* point de départ est certainement la phase la plus angoissante de tout le processus de réflexion dans lequel il désire pourtant ardemment s'engager. Ainsi, se met-il souvent à la recherche de celui-ci, il le traque, le poursuit, le formule et le reformule. Il le cherche dans la première interrogation qui fut sienne, il cherche la trace du premier moment, de *ce* premier moment qui lui permettrait de remonter le long de sa pensée et d'en reconstruire le cours pour l'avantage et le confort de son lecteur. Il lui est pourtant à jamais impossible de retrouver cette première trace, cette première interrogation, celle qui a donné le ton à la suite de ses innombrables réflexions, celle qui a donné la direction à ses découvertes à travers la

furent jamais, dans l'histoire, considérées comme de bonnes conditions au développement de la connaissance. Aucune grande théorie de la connaissance digne de ce nom ne fait éloge de ces trois idées maintenant maîtresses que l'on tente partout d'imposer aux chercheurs en sciences sociales. Qu'il s'agisse de Locke, de Berkeley, de Hume, de Kant, de Popper, de Schelling (surtout), d'Hegel ou de Steiner, ces grands théoriciens de la connaissance se sont tous appliqués au contraire à réfuter, dans leurs propres langages et souvent sur un mode plus que polémique, ces trois dites conditions en leur opposant la nécessité du « frottement », de la « pensée enchevêtrée », du « contact » par la « juste distance », de l'« écoute » et de la « saisie par le dessaisissement ». Lesdites conditions qui constituent ensemble la matrice de ce que l'on impose aux chercheurs aujourd'hui semblent donc bien contemporaines. À cet égard, leurs apparitions récentes sont peut-être liées aux injonctions de production de savoirs « techniques et efficaces » et aux orientations intéressées de « gestion » des affaires humaines qui empêchent de penser, de *nous* penser, de *nous* comprendre.

* Nous entendons par « chercheur », aussi bien le penseur, le philosophe et le voyageur que l'interprétant qui rend hommage à l'itinérance du sens en se méfiant de lui-même. Bref, par le terme de chercheur nous désignons ici non pas le chercheur d'or, mais le pêcheur de perles tel celui qu'avait aperçu Hannah Arendt chez Walter Benjamin, chez « cet homme qui n'avait appris à nager ni avec le courant ni contre le courant », mais *dans* le courant du monde. Voir Hannah Arendt, « Le pêcheur de perles », In *Walter Benjamin 1892-1940*, Paris, Édition Allia, 2007, p.86-112

chaleur de ces lectures qui lui ont exprimé une certaine clarté du monde. Voudrait-il la retrouver cette première interrogation pour justifier maintenant où il en est, d'où il part, il ne la trouverait point. Pis, nous ne pouvons même pas, dit Gaston Bachelard, fixer l'heure où le mystère est devenu assez clair pour s'énoncer comme problème¹. À vouloir fixer l'heure, le chercheur ne peut que se confondre en vagues explications. Dans les mots de Paul Ricœur;

On ne justifie jamais entièrement le parti pris pour un livre [un texte, une réflexion, une aventure]: aussi bien, nul n'est tenu d'exhiber ses motivations ni de s'égarer dans une confession. Le tenterait-on qu'on ne manquerait pas de se faire illusion. Mais le philosophe, moins que quiconque, ne peut refuser de donner ses raisons [...] en rattachant la singularité de son intérêt à une manière commune de poser le problème².

Le chercheur, comme le philosophe, ne peut donc refuser de donner ses raisons, ni même refuser de *justifier*, c'est-à-dire de déterminer en partie le sens, la légitimité et les limites de son entreprise. Pour ce faire, et afin d'éviter de se confondre en vagues explications, il doit rattacher la singularité de sa réflexion à cette manière bien commune dans laquelle est posé généralement le problème qu'il entend pourtant penser et éluder à sa manière à partir des données de sa propre expérience. Pour comprendre et interpréter ce qui se présente à lui comme une question qui fait problème, le chercheur n'invente donc pas immédiatement un langage, il part, ou plutôt il s'inscrit tout entier dans celui qui *est déjà là* partout à sa disposition. Ce n'est que dans un deuxième mouvement qu'il s'engage, bricole et propose un nouveau récit construit à même le matériau à sa disposition. La tension entre ces deux mouvements est pourtant grande, elle est éprouvée par le chercheur comme la rencontre d'un véritable *scandale**, c'est-à-dire à la fois la nécessité d'utiliser le langage commun à sa disposition, à la fois l'impossibilité de lui faire absolument crédit. Cette tension, qu'il le veuille ou non, ne dépend pas d'une décision qui lui serait propre et qu'il lui suffirait de recouvrir pour donner libre cours à sa réflexion. Peut-être est-elle, lorsqu'elle est prise telle qu'elle se présente, la condition de sa propre pensée. Quelle est donc alors la manière commune de poser la question et le

¹ Gaston Bachelard, *L'intuition de l'instant*, Paris, Éditions Stock, 1992, p.6

² Paul Ricœur, « Du langage, du symbole et de l'interprétation », In *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Éditions du Seuil, 1965, p.13

* Par *scandale*, il s'agit ici non pas du scandale au sens médiatique, mais le *scan-dale* au sens biblique, soit une pierre d'achoppement.

problème du politique se demande-t-il? Comment situer la singularité de son propre intérêt par rapport à celle-ci? Et plus fondamentalement, quelles sont les raisons qui motivent son propre intérêt et définissent pour une grande part l'orientation qu'il propose de donner à sa propre réflexion et au processus d'élucidation de la question et du problème du politique?

Si le point de départ commun pour aborder le politique est communément de se demander « Qu'est-ce que le politique? », nous prendrons pour point d'*entrée* dans l'horizon de cette question qui fait problème ce qui devrait en être aujourd'hui non pas la conclusion, mais bien le commencement absolu pour nous porter à sa rencontre; il semble plus urgent que jamais de refuser de *répondre à une telle question*. Or, comme dit Bachelard, une telle *intuition*³ ne se prouve pas, elle *s'expérimente* au prix d'un grand *effort*.

*

* *

³ À la suite d'Henri Bergson, l'intuition est, à la distinction de l'instinct qui est une intuition qui a coupé court, le mouvement de sympathie par lequel on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'*unique* et par conséquent d'*inexprimable*. Il ne faut pas entendre par ce terme une faculté *supra*-intellectuelle, ni même une faculté de représentation. L'intuition est *effort*, elle est *mouvement* pour se porter à la rencontre de la *réalité*. Et précisons encore que la sympathie de Bergson n'est pas une communion affectueuse, elle est plus *pénétrante qu'aimante*, elle est *dévorante*. Chez Bergson la connaissance est *extatique* et *exilique* et c'est en ce sens non seulement que nous l'entendons, mais dans ce mouvement que nous nous efforcerons de nous engager pour penser ici le politique. Voir Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, Paris, Éditions des Presses Universitaires de France, 2003.

L'intrigue du politique ou ce qui donne le coup d'envoi de la présente réflexion

La réflexion développée ici s'inscrit, disions-nous à l'instant, dans une entreprise d'approfondissement de la compréhension générale que nous avons aujourd'hui du politique. Or à propos *du* politique, aucune définition ne règne sans partage. Il n'est même pas certain, comme le souligne le philosophe français Claude Lefort, que nous devions nous mettre en quête d'une réponse en forme de définition pour nous porter à sa rencontre. D'ailleurs, *le* politique semble toujours se dérober à sa propre objectivation. Là où nous apparaissions en effet les plus convaincus à son propos, c'est-à-dire au moment même où nous croyons avoir enfin trouvé la source à la mesure de sa dévotion, il n'y suffit que d'une seule interrogation pour qu'il se dérobe aussitôt sous notre regard. Ainsi, pour penser celui dont on croit trop aisément maîtriser le fonctionnement et la description, nous faut-il faire le pari d'une exploration dont les chemins et les contours ne sont pas connus d'avance puisqu'il n'existe aucune définition courante, aucune conceptualisation, aucune théorisation du politique qui ne résistent, à un moment ou un autre, aux malaises, aux écarts, à la diversité des interprétations et à la critique.

Véritable provocation à penser plus et surtout autrement, cette étrange résistance du politique et les conflits d'interprétation dont il est l'objet semblent déjà compter parmi les indices qui pointent vers son insaisissable étendue et l'ambiguïté de ses traits au moment même où la définition de ses frontières semble se constituer partout comme l'enjeu politique fondamental. Le politique a donc déjà ceci de particulier et de singulier, ce qui ne sera pas ici sans soulever plusieurs difficultés quant à notre objectif général de compréhension; il place, plus que tout autres mots de notre langue, toutes les synthèses prématurées en échec alors qu'il semble être un mot, peut-être même le mot dont la force de frappe de désignation demeure porteuse, dans une même société, des plus grandes conséquences.

Que la définition des frontières du politique ou même qu'un « savoir » sur celui-ci pose problème et ne cesse d'être contesté et déplacé n'a pourtant rien qui doive nous surprendre. Définir le politique semble en effet une constance récurrente et polémique qui anime à la fois le langage ordinaire, celui des sciences sociales et celui de la philosophie puisque s'y tient là la possibilité dernière de nommer la légitimité de ce qui *est* ou n'*est*

pas proprement politique. On comprend combien d'interrogations et de problèmes, notamment de qualifications et de nominations, se trouvent noués sur cette question épineuse : droit, liberté, domination et émancipation, violence, pouvoir, société, communauté, action, sujet politique... Mais quelle que soit la porte d'entrée préconisée pour définir ou aborder le problème du politique, celui-ci résiste au chercheur comme il a toujours résisté à ses grands penseurs.

Que nous vaut donc cette *fuite* du politique? Comment penser et comprendre cet objet/concept/mot qui nous *résiste* manifestement toujours? Et surtout, qu'est-ce qui justifie qu'on lui accorde encore assez d'importance pour s'engager dans une entreprise d'approfondissement de la compréhension générale que nous pouvons en avoir aujourd'hui alors que tout nous indique qu'il nous soit à jamais impossible d'y complètement parvenir? À cette dernière question, nous répondrons d'un trait par les éléments contenus dans les deux précédentes. C'est précisément aujourd'hui la *fuite* et la *résistance* du politique devant tout « savoir unifiant » qui justifient en tout point qu'on s'y intéresse, et qu'on s'y intéresse très certainement autrement que ce que nous offrent notre habitude et nos convictions. Le politique semble en effet faire partie d'une espèce non pas de « chose » ni même d'« objet » qui s'effrite ou dévoile ses secrets sous l'impact de la connaissance ou d'un quelconque langage qui l'aurait marqué de son sceau, mais d'une espèce de vérité justement bien robuste qui « supporte qu'on la dénature et qu'on la malmène ⁴ », qu'on l'use et qu'on en abuse. Une forme de *vérité* diffuse et impalpable, obscurément présente à nous bien que sans limites assignables et sans *lieu*. C'est précisément cette incertitude quant au *lieu d'assignation* d'une telle forme de vérité qui demeure l'intrigue vivante qui doit ici et encore nous animer. Mais alors, de celle-ci que peut-on précisément dire, que nous est-il possible d'en comprendre aujourd'hui, comment pouvons-nous nous porter à sa rencontre? La langue, notre propre langue n'est elle pas bien démunie pour penser cette forme de *vérité* mystérieuse partout *supposée* et pourtant partout *manquante*?

⁴ Samuel Butler, *La vie et l'habitude*, traduction de Valéry Larbaud, p.17 cité par Gaston Bachelard, *op.cit.*, p.8

Questions générales ou de l'arrière paysage qui trace l'horizon de la présente réflexion

S'efforcer de décrire cette forme de *vérité* du politique, chercher même à la *dire* ou la réfléchir comme nous tenterons ici de le faire c'est renoncer d'abord à une nomenclature d'objets afin de tenter de saisir plutôt comment elle se manifeste en s'efforçant de ne jamais la réduire au dénominateur commun de la banalité pour comprendre et restituer ce qu'elle exprime d'*unique*. Penser le politique tel qu'il se manifeste en lui-même dans « le courant du monde », comme le disait Goethe, n'est-ce pas là pourtant un défi impossible à relever? Dès que nous cherchons à saisir cette manifestation du politique, c'est-à-dire tel qu'il *s'advient* et nous *échoit*, ne sommes-nous pas en effet presque aussitôt et toujours absorbé par d'autres choses, par les choses justement figées qu'il nous est convenu de penser *indifféremment*, soit tout un chacun et presque en toute innocence, comme « proprement politique »?

Du point de vue de la connaissance et de notre propre compréhension, aucune analyse sèche et rapide qui prétend bénéficier d'une évidence récurrente à propos du politique ne saurait nous aider à nous porter à sa *rencontre* et répondre de ces quelques interrogations. Comme nous le verrons dans cette réflexion s'il est un point de départ nécessaire pour le penser, c'est celui d'admettre qu'on ne peut atteindre ni même coïncider avec ladite « chose même » que serait en tant qu'objet le politique, croire le contraire constituerait une méprise, voire même notre propre méprise. Si donc, la condition pour penser le politique s'élabore aujourd'hui sur le fait, ou plutôt l'exigence de faire son deuil d'un grand Savoir en la matière, nombre de choses et d'enjeux spécifiques restent à penser sous le nom de politique, il nous faut donc, d'un autre côté, apprendre à les penser « à l'épreuve de ce deuil ⁵ ».

Si certains se réservent bien encore aujourd'hui la tâche de dire ce qu'est « en soi » le politique, ou même parfois ce qu'il « devrait être », la présente réflexion vise quant à elle à saisir certains des aspects sous lesquels sa réalité, chaque fois unique, *tel qu'elle s'advient et nous échoit*, se montre à nous. C'est en ce sens que les questions générales qui donnent le coup d'envoi et traversent de manière sous-jacente la réflexion développée

⁵ Claude Lefort, *Écrire à l'épreuve du politique*, Paris, Éditions Calmann-Lévy, 1995, p.12

ici se formulent de la manière suivante; comment peut-on se porter à la rencontre d'une réalité à laquelle nous n'accédons manifestement jamais directement? Avec quels concepts nous est-il permis de penser cette réalité du politique dans les circonstances où aucun savoir tout positif à son égard ne soit promis à la connaissance? En d'autres mots, comment peut-on *êtreindre* la question et les problèmes du politique tel qu'ils se posent aujourd'hui sans tomber dans l'illusion ou la prétention de les embrasser? Devant ces interrogations qui méritent une attention particulière, mais qui couvrent il va sans dire un bien trop vaste champ d'investigation, nous avons jugé que seule une réflexion qui renonce à la totalisation systématique semble pouvoir s'engager dans les voies toujours sinueuses d'une *rencontre* avec le politique.

Ce qui esquisse plus précisément les contours de la présente réflexion

Habités par ces questionnements d'un certain niveau d'abstraction et préoccupés de les réfléchir ici à partir de ce que le monde offre de plus concret (ses intrigues, sa complexité, mais aussi son immense simplicité *), c'est à travers une méthode de lecture par « relais et recoupements » d'un corpus de textes issu de la philosophie politique contemporaine que nous proposons de débiter notre aventure. Évidemment, de nombreuses autres disciplines s'attachent à tels ou tels aspects du politique que l'on pense d'abord sous la forme du corps politique, de l'État ou sous la dimension du pouvoir. La fonction du politique, entendue comme appareil d'État, processus décisionnel ou sphère de délibération publique, fait notamment l'objet d'investigations en science politique. La sociologie politique gagne quant à elle aujourd'hui du terrain et de l'intérêt en

* La différence introduite ici entre complexité de l'interprétation et immense simplicité du monde deviendra au fil de la présente réflexion un point focal de la question et du problème du politique. En effet, au fil de nos recherches nous avons été forcés de constater que le monde *est* bien là, il est *manifestement là tout entier* même s'il ne nous est pas toujours tout actuel sous le regard, il se donne et s'offre pourtant partout à nous dans une immense simplicité immédiate. Si nous pouvons nous exprimer ainsi, ce qui fait en quelque sorte défaut à cette étrange *immédiété du monde* c'est notre propre regard. Ce qui est compliqué c'est de nous faire violence pour y entrer, entendre, être attentif à ses intrigues, accepter de les *recevoir avec leurs élans sans mesure obligée et leurs [im]perfections*. Cesser de penser le monde en termes de complexité pour lui substituer une réflexion sur la complexité de notre propre interprétation, est peut-être un geste à visée philosophique, mais c'est aussi et surtout faire violence à un certain esprit de la science. Cet esprit de la science qui se targue, se justifie et s'enorgueillit du complexe, c'est-à-dire d'une vision actuelle du monde comme monde « fragmenté par l'ivresse des vécus, monde dé mesurément complexe ». Le geste n'est pas facile, il ne nous est pas facile, il sera pourtant ici exploré.

considérant celui-ci comme ensemble des rapports de pouvoir et de contre-pouvoir entre citoyens, groupes et institutions, soit globalement comme espace public oppositionnel au sein d'une société. Lorsque nous lisons ces études qui affirment avoir pour principal objet le politique, nous sommes d'ailleurs souvent frappés par le degré d'ingéniosité avec lequel on propose de l'appréhender selon diverses fonctions ou une logique propre qu'on lui reconnaît généralement dans l'économie d'ensemble d'une société. Elles nous laissent pourtant souvent l'impression d'être loin d'épuiser le problème et peut-être même en cachent-elles ce qui se présente à nous comme l'essentiel, c'est-à-dire le fait que le politique ne saurait se réduire à un système de fonctions, un montage cohérent d'appareils juridico-administratifs, un ensemble de règles autonomes qui régissent, selon une logique propre, les rapports de pouvoir entre les citoyens, les groupes et les institutions. À peine est-il besoin d'insister, que tout autre se présente ici notre démarche et notre point de départ, voire notre première considération à propos du politique et ce que nous chercherons ici à rendre intelligible.

À son niveau le plus extensif, le politique représente plutôt un élément constitutif, mais ambigu, de la réalité humaine, de sorte que celui-ci ne revêt la plénitude de son *sens* que dans le contexte de notre propre mode d'existence en vertu duquel « s'ordonne une certaine expérience de coexistence ⁶ », un ensemble « de principes générateurs ⁷ des relations que les hommes entretiennent entre eux et avec le monde ⁷ ». Il intervient comme réalité donnante certes, c'est-à-dire comme vocation et évocation, mais cela qu'à travers le renouvellement incessant de cette expérience de coexistence dont les vicissitudes nous demeurent toujours imprévisibles et conséquemment, le sens demeure en suspens. S'il est opérant et intervient comme réalité et qu'il n'a rien d'un ornemental, il n'est certainement pas *visible* comme pourrait l'être devant nos yeux un objet solide quelconque, ce qui s'offre ou s'indique par ailleurs aux regards sont ces diverses manifestations où il paraît être constamment mis en jeu. Aucun système d'explication ne saurait donc parvenir à réduire celui-ci dans un ordre de faits particuliers, ni même le distinguer d'autres secteurs particuliers de la vie sociale à partir de quelques fonctions ou de règles momifiées. Encore moins pourra-t-on nous convaincre que le politique constitue la somme froide des

⁶ Claude Lefort, *op. cit.*, p.282

⁷ *Ibid.*, p.8

acceptations de l'adjectif « politique » ou du substantif « la politique », ou pis, qu'il nous faille en privilégier certains au détriment d'autres pour le comprendre.

Si donc, aux égards des disciplines nommées précédemment desquelles nous nous éloignons ici à dessein, la philosophie politique contemporaine porte avec elle la triste réputation de ne jamais offrir de réponses à celui ou celle qui se met en quête de solutions en forme de définitions, nous considérons, pour notre part, que c'est *en elle* et malgré ses vertiges qu'est véritablement prise en charge l'exigence de penser le politique dans le *creux* même de ce mode extensif et fort problématique de la coexistence. Dans un élan qui déplaît aux « spécialistes », *en elle* s'exprime et s'imprime la possibilité d'une compréhension de ce dernier dans sa manifestation et s'y dessinent alors pour nous quelques indices pour interroger et interpréter certains aspects de cette mystérieuse, et chaque fois unique, *vérité* du politique dont nous ne possédons pas la clé.

Situer et comprendre ce qui donne lieu à la formulation de nos interrogations générales et saisir éventuellement le potentiel heuristique, mais aussi la fragilité des questions spécifiques, des déplacements forcés par le mouvement même de notre propre travail et des hypothèses qui seront formulées et mises à l'épreuve tout au long de cette réflexion exige d'abord un retour sur le problème que [im]pose le politique. Prendre la mesure des difficultés que pose le politique d'un point de vue général et de celui plus spécifique de la connaissance suppose d'abord de refuser les options tranchantes à son propos et se dérober aux ultimatums de l'évidence dogmatique. D'une certaine façon, disons que l'idée maîtresse qui oriente cet essai théorique, ou même l'intuition de départ de cette recherche exploratoire, est de considérer d'abord que *le* politique, pris dans le mode extensif de la coexistence, n'a pas le mode de subsistance des choses malgré une certaine *matérialité abstraite* spécifique et c'est bien là, pour une part, ce qui relève de son ambiguïté propre. Il ne peut être défini comme une chose particulière dans l'économie d'ensemble d'une société, une chose particulière qui pourrait être séparée au tamis de l'analyse, encore moins peut-il être réduit au mode de l'« objet » ou à celui du « fait » intra-mondain bien que nous ne puissions non plus lui prêter chacun les traits qui, au gré des circonstances, conviendraient à nos vœux et nos intérêts. Comme nous l'indique Claude Lefort, si une rencontre avec le politique, tel que nous tenterons ici d'en réfléchir les termes, s'amorce bien par un mouvement délibéré qui se trouve lui-même dans la dépendance de l'expérience que nous faisons, elle ne peut se soutenir « qu'à

condition de ne pas préjuger des limites du politique⁸». Mais comment s'engager dans une entreprise de compréhension en s'abstenant de préjuger des limites d'une certaine *matérialité* qu'on se donne pourtant pour but de comprendre? À qui ose aujourd'hui reprendre le problème du politique à partir du mode extensif de la coexistence, et de l'ambiguïté que cela ne manque pas de faire surgir sur le plan de la connaissance, une seule chose semble pouvoir offrir une sorte d'assurance; le sentiment de s'insérer dans une tradition philosophique et d'essayer de se l'approprier pour mieux nous comprendre aujourd'hui dans le monde, et plus fondamentalement dans ce *monde-ci*.

Ce que nous sommes appelés à dénouer par degré ou du comment du pourquoi

Pour saisir le politique dans sa manifestation, il nous a semblé qu'il fallait d'abord nous défaire des conceptions du politique qui nous écartent de ses tensions et de ses incertitudes afin de nous disposer à recevoir une forme d'*exigence* qui vient du plus profond et qui précisément bouscule le savoir étiologique à son égard. Savoir étiologique qui oblitère aujourd'hui, comme hier, nombre d'enjeux auxquels nous devrions pourtant être des plus sensibles ou du moins, tenter de développer une certaine *sensibilité* à et ce, malgré les limites qui sont, elles, toujours nécessairement les nôtres à chacun. Limites auxquelles nous devons d'ailleurs nous montrer infidèles pour assurer la survivance d'une certaine fécondité de la pensée et la possibilité même d'une connaissance non plérômatisée* – compréhensive et interprétative – du politique, une connaissance non soumise aux impératifs d'un « savoir efficace, expéditif et intéressé », soit une forme de

⁸ *Ibid.*, p.7

* Le plérôme, en termes gnostiques, incarne le monde de l'Esprit pur disponible à travers la connaissance de l'être suprême qui libère l'homme du monde matériel inférieur créée par un dieu mauvais (démurge). Dans sa locution latine le *plerumque fit* [plé-rom'-ké-fit], désignant littéralement « ce qui arrive le plus souvent », s'emploie quant à lui substantivement : *Statuer sur le plerumque fit*, c'est-à-dire ne pas se préoccuper des exceptions possibles, prendre pour règle les cas les plus nombreux. Une connaissance non-plérômatisée, telle qu'on l'entend ici, serait donc une connaissance non seulement qui ne chercherait pas à statuer sur l'être de l'Esprit pur en opposant monde céleste et monde terrestre, mais plus fondamentalement qui irait à rebours des savoirs historiques positifs et de leurs évidences cognitives et étiologiques récurrentes. L'idéal d'une connaissance non-plérômatisée serait donc le développement d'une connaissance agnostique, une connaissance de ce qui se tient à l'écart de la logique des événements, une connaissance de ce qui ne se laisse assimiler sous aucune règle et qui peut-être dévoile même les apories de la règle.

connaissance vive qui ne serait pas subordonnée à ces « vérités fausses, mais propres » dont parlait déjà hier Schelling.

*Penser, c'est renoncer au savoir...*⁹

Penser et repenser le politique, c'est d'abord renoncer au savoir nous indique la tradition philosophique, du moins celle à laquelle nous demeurerons ici attachés. Ayant choisi de nous inscrire dans cette perspective, ce qui est recherché ici n'est pas une forme d'assurance, pas plus que nous ne nous mettrons en quête d'une évidence récurrente qui fonderait les bases d'un savoir politique systématique, encore moins systémique en éliminant l'ambiguïté pour lui substituer des dichotomies triomphantes. Au risque de décevoir quelques attentes préalables, nous ne chercherons pas davantage à énoncer ce qui viendrait aujourd'hui fonder la possibilité d'une justification rationnelle des normes de la coexistence par ou dans un principe unificateur. À quoi s'efforcera-t-on, que tenterons-nous donc ici de rendre intelligible? En suivant l'axe incertain du rapport de l'homme à l'homme et de l'homme au monde, nous tenterons de faire entendre la *voix* du non synthétisable, celle qui, sur le plan du problème politique, ne se laisse pas totaliser, ce qui, plus difficilement, ne se laisse pas comprendre dans ou à partir d'une totalité.

Faire entendre la *voix* du non synthétisable, la *voix* qui se manifestant *dans* le courant du monde et qui fait signe vers ce qui ne se laisse pas comprendre dans ou à partir d'une totalité assignable, exige toutefois de se disposer, en tant que chercheur, à accueillir ce qui est en quelque sorte à recevoir. L'ambiguïté du politique marque ainsi le point de départ et traverse de manière sous-jacente l'ensemble de cette réflexion qui s'inscrit pourtant dans une entreprise d'approfondissement de notre compréhension générale qui ne pourra éviter d'être elle-même mise en tension à chaque moment de son déploiement. En effet, l'ambiguïté et l'axe incertain des rapports que nous nommions à l'instant n'offrent aucun point d'ancrage au chercheur pour s'y arrimer, ni même ne lui permettent-ils de jeter l'ancre vers un lieu sûr. Il nous faut d'ailleurs en faire l'aveu, notre mode de penser, que nous avons plus tôt associé à l'*intuition* et l'*effort* bergsonien et à ce mouvement pour se porter à la rencontre de ce qui est à recevoir, ne nous permet pas de résoudre l'embarras que suscite l'ambiguïté du politique. L'intuition, comme l'indique le

⁹ Schelling cité en exergue de la présente introduction.

latin *intuetor* ou l'Allemand *Anschauung*, n'est pas l'expression rationnelle ou non de ladite subjectivité, elle est une *vue*, un regard porté sur quelque chose, un mouvement *tendu vers*, un déplacement en vue d'une *rencontre*. Ce mode de penser nous permet donc, et c'est là son grand avantage, de nous situer de plain-pied dans ce qui s'offre *là* de plus vivant pour tenter très précisément de mieux nous comprendre. Penser le politique à travers le mouvement et l'embarras, la « dialectique vivante »* qu'il suppose, entendre ce qui y demeure non synthétisable et qui, de fait, ne dévoile pas aisément ses secrets, exige non seulement de nous défaire des conceptions du politique qui dominent les disciplines qui lui assignent une fonction autonome ou une sphère spécifique, mais suppose aussi de faire sourde oreille aux mille et une bonnes recettes qui visent pour l'essentiel à nous sortir de l'embarras par toutes sortes de ruses et gestes de ratures. Cela suppose aussi que nous ne cédions pas à l'attrait que constitue pour nous également l'harmonique de ces « petits ports que d'autres construisent à la hâte » comme le mentionne à juste titre Lefort.

Décomposition des étapes de la réflexion

Cette réflexion est entièrement consacrée à ce que nous avons cru pouvoir dégager comme structure d'élucidation à partir du legs de la philosophie politique contemporaine et à propos de l'*exigence* de penser toujours renouvelée qu'impose à tout chercheur l'ambiguïté du politique. Si nous avons d'abord cru naïvement pouvoir nous satisfaire de cette structure explicative pour répondre à nos interrogations générales – à savoir d'abord *comment peut-on se porter à la rencontre d'une réalité à laquelle nous n'accédons manifestement jamais directement et dont nous ne pouvons par ailleurs préjuger de ses limites* – l'entreprise nous est vite apparue comme trop gigantesque. Nous avons dû, en cours de route, pousser notre réflexion et cette recherche beaucoup plus loin que ce que nous avions envisagé et projeté au départ. Plus fondamentalement, le politique lui-même nous a en quelque sorte fait *sortir de nos gonds* nous forçant ainsi à déplacer notre regard et notre attention vers un autre *lieu* que celui que nous offre notre habitude et nos convictions afin de saisir éventuellement sa texture telle qu'elle se manifeste chaque fois, et de manière unique, *dans* le courant du monde.

* Nous empruntons cette expression heureuse au philosophe Paul Ricœur.

À travers cet essai, nous ne chercherons donc pas à dégager une « pragmatique » de l'*expérience politique*, encore moins une définition formelle *du* politique, mais plutôt d'aborder la première comme l'objet problématique qui serait pour nous à comprendre pour éventuellement saisir la texture manifeste de ce dernier. Celle-ci y sera prégnante, mais aussi délicate à manier tant elle se présente comme riche de surprises et d'une esthétique foisonnante. En effet, suivie à la trace, il semble bien que l'*expérience politique de coexistence* soit non seulement une *entrée* dans le problème du politique, mais à plus forte raison une voie latérale d'accès et de compréhension de celui qui n'est pas directement *observable*. Si *le* politique, envisagé ici dans le mode extensif et problématique de la « coexistence », se laisse docilement et parfois intégralement annexer à toutes sortes de déterminismes, nul doute que son *expérience*, elle, nous *révèle* la teneur des apories. Le *latéral* ne sera donc pas ici considéré comme le secondaire ou l'accessoire, mais bien comme ce qui réveille le « plein », c'est-à-dire ce qui *donne* à voir et surtout à entendre ce qui *est manifestement là* sans pourtant être « tout actuel sous le regard¹⁰ ». Telle sera l'hypothèse * générale que nous explorerons par degré dans cette aventure où il s'agira de faire entendre, à travers l'expérience d'écriture et la tâche de savoir, une *autre voix* de l'*expérience politique* contre ou peut-être simplement en réaction à d'autres formes de lectures bien pensantes.

Dans l'ensemble, il s'agira donc principalement d'essayer de comprendre, de manière critique et ce à partir de notre propre site, le problème du politique sans pourtant caresser l'ambition tronquée de « faire système ». Dans cette perspective, si les auteurs à *travers* lesquels nous entendons pousser notre réflexion montrent tous une certaine sensibilité à ce qu'il sera convenu d'appeler le « paradoxe politique », notre apport principal sera de dégager, à *partir* de l'embarras que ce paradoxe suscite, des indices et des pistes

¹⁰ Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Éditions Gallimard, 1964, p. 242

* Le terme d'hypothèse ne doit pas nous induire ici en erreur. Il s'agit plutôt d'une proposition de recherche et non d'une hypothèse dite formelle. Comme nous le verrons, l'impossibilité de formuler une hypothèse formelle (avec des variables dépendantes et indépendantes) et due à la nature même de l'*expérience politique* de coexistence telle que nous proposons de la réfléchir ici. En ce sens, nous considérons l'hypothèse comme ni vraie ni fausse, mais seulement comme celle dont la valeur de vérité n'apparaît qu'*a posteriori*, c'est-à-dire qu'en transformant le discours tenu à son propos en une procédure de découverte. Pour une définition de l'hypothèse telle que nous l'entendons ici voir. A.J. Greimas et J. Courtès, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Éditions Hachette, 1979.

éventuellement innovantes pour l'analyse politique. Pour conclure, nous ne pourrons éviter de faire surgir au passage de nouveaux questionnements peut-être encore plus décisifs que ceux qui auront été jusque-là abordés et parfois même seulement effleurés. En résumé, c'est en secouant l'arbre fécond de la philosophie politique contemporaine que nous espérons recueillir pour nous, et pour d'autres, quelques fruits nouveaux pour des recherches encore à venir.

Les objectifs de cette réflexion sont pour nous multiples sans pourtant que ceux-ci ne puissent toujours trouver langage pour s'exprimer. C'est en ce sens que cette dernière ne constitue pas un seul et même niveau. Chaque étape vient non seulement compléter (mouvement itératif), mais est corrigée par la suivante tout en laissant derrière elle des silences et des blancs. À cet égard, on comprendra que cette réflexion constitue moins un programme à épuiser par la pensée qu'une intention et une direction de recherche qui accompagnent chaque moment en déplaçant lentement celle-ci et en l'enrichissant à chaque pas de multiples significations nouvelles découvertes à même le travail *se faisant*. En ce sens, les trois moments de notre aventure ont été organisés en fonction d'une appréhension de plus en plus serrée du problème et des interrogations que soulève le politique. Sans déplacer l'axe central de cette recherche, les arguments y cheminent selon leurs propres mouvements interprétatifs par un élargissement et une amplification des questions circonscrites au départ jusqu'aux interrogations plus larges et difficiles qu'elles font émerger en cours d'exposition. Avec cet élargissement, les variations que cela soulève, les approfondissements et les reprises (qui ne sont pas des redites dissimulées) que cela exige est assurée la cohérence d'ensemble de la présente réflexion. Ainsi, l'objet de celle-ci se précise en même temps que s'élabore le processus d'élucidation. C'est donc moins à la mise en place d'une structure apparente qu'est convié ici le lecteur qu'au rythme qui donne chaque fois à celle-ci son impulsion et ajourne constamment son dénouement...

REPÈRES DE MÉTHODE ET CONVENTION D'ÉCRITURE

Et si je n'avais pas lu Hegel, ni La princesse des Clèves, ni Les Chats de Levi-Strauss, ni l'Anti-Oedipe? Le livre que je n'ai pas lu et qui souvent m'est dit avant même que j'aie le temps de le lire [...] Répression : n'avoir pas lu Hegel serait une faute exorbitante pour un agrégé de philosophie, pour un intellectuel marxiste, pour un spécialiste de Bataille. Mais moi? Où commencent mes devoirs de lectures?

Roland BARTHES

Tout est à nous, tout est pour nous, quand nous retrouvons dans nos songes ou dans la communication des songes des autres les racines de la simplicité.

Gaston BACHELARD
La flamme d'une chandelle.

Cette réflexion prend la forme d'un essai théorique dont la visée est principalement exploratoire. En ce sens, elle ne s'appuie ni sur des études de terrain ni sur des études de cas qui nécessitent, pour leur part, un découpage spatio-temporel précis ainsi que des critères sociologiques de représentativité pour l'édification d'un corpus limité dont l'analyse conduit le chercheur à l'élaboration d'hypothèses formelles. Dans notre perspective, le présent travail consiste plutôt à l'exploration critique des textes à l'étude, à l'accueil des indices et interrogations qu'ils laissent derrière et devant eux, au développement de pistes d'analyses à partir de ces interrogations et, chemin faisant, à la formulation d'une proposition de recherche. C'est à partir d'une méthode de lecture des textes par « relais et recoupements » que nous entendons effectuer ce travail à « trois temps ».

Critères de sélection des textes ou de la mise à l'écoute des héritages devant soi

Puisqu'il s'agit ici d'un travail de thématisation et de problématisation et non d'un travail qui consisterait à élaborer une histoire, un parcours conceptuel ou une

participation à ce grand livre des « savoirs » sur le politique, nous avons choisi de penser la question et le problème du politique et de l'expérience politique à travers un voyage *dans* et *entre* plusieurs *héritages*. Par *héritage*, nous entendons ici non ce qui est banalement derrière nous, mais ce qui a la force, l'incroyable force de toujours se porter *devant* soi, de nous offrir la proposition d'un monde plus vaste que *soi*. C'est donc sans égards ni considérations pour l'ordre chronologique de parution des textes, ni même pour un quelconque attachement de leurs auteurs à une discipline, une « vérité énochale » ou une « école de pensée », qui ont toutes pour principale fonction de nous garder ici en *captivité*, que nous avons constitué le corpus à partir duquel s'élabore cette recherche. En ce sens, la sélection des textes et des auteurs à partir desquels nous nous proposons de travailler s'est faite sur la base de quatre critères.

Ces critères sont tous liés directement à la formulation des questionnements qui animent cette réflexion et à la *force* (puissance évocatrice) des textes et des œuvres qui relancent celle-ci lorsqu'elle s'essouffle. Les textes et les pensées des quelques auteurs auxquels nous nous exposons opèrent ainsi le « relais » de la présente réflexion et se sont en quelque sorte imposés à nous au fil des questionnements suscités. Leurs textes, leurs pensées et leurs contributions précieuses donnent et organisent, avec souplesse, l'ensemble de cette réflexion et la cohérence de ses propres interrogations. Certains de ces auteurs sont plutôt connus pour leurs ouvrages de philosophie fondamentale, d'autres pour leurs œuvres littéraires, c'est le cas par exemple de Paul Ricœur et d'Emmanuel Levinas, comme de Franz Kafka et Maurice Blanchot. À travers ces œuvres, ces derniers et d'autres certainement n'ont pourtant jamais cessé de se heurter à la question et au problème du politique. Ainsi, si les pensées ici convoquées révèlent plusieurs niveaux de lecture et possibilités d'entrées dans la question du politique, nous considérons que sur le problème de compréhension qui est ici le nôtre, et que nous ferons entièrement nôtre, elles ne s'expulsent pas, elles *se superposent en surimpression*. À ce titre, tout travail de réflexion suppose une interrogation des textes dont nous avons par ailleurs ici grand respect. Interrogation devant ce que ceux-ci déploient, découvrent et révèlent. Par là même, on s'inscrit nécessairement dans la mémoire d'une tradition, mémoire d'autres livres, mémoire d'autres textes. Il ne s'agit pourtant pas d'imposer au texte une capacité finie de comprendre qui passe souvent dans notre Académie par le « résumé de textes » ou la « fidélité aux auteurs ». Comprendre nous dit Paul Ricœur, c'est au contraire *se*

*comprendre devant le texte*¹, c'est en tout point se trouver convié par la textualité elle-même à ce que Jacques Derrida proposait d'entendre comme une *interprétation performative*², ce qu'il appelait de son vœu une *fidélité infidèle*. Le récit que nous sommes donc ici appelés à construire *à même* ces différentes mémoires textuelles qui se « recourent » n'engage que notre propre mémoire dans le devenir de notre expérience d'écriture à travers laquelle se découvrent une certaine compréhension de nous-mêmes et une perte de *soi*. Compréhension de nous-mêmes qui nous échappe si souvent et que nous ne pouvons faire que par le dessaisissement et le « grand détour des signes d'humanité déposés dans les œuvres de culture »³. Cette inscription dans la mémoire de textes qui se *superposent en surimpression*, cette appropriation de la proposition d'un monde plus vaste que *soi* que déploie, découvre et révèle la textualité est ce que nous désignons par ailleurs par « recoupements ». Ainsi, pouvons-nous résumer nos quatre critères de la manière suivante :

- A) Si les structures d'élucidation du politique diffèrent chez chacun de nos auteurs de référence, nous les avons d'abord situés à partir de *la parenté de leurs questionnements* qui constituent un gage de rapprochement possible.
- B) Dans ces structures d'élucidation, une sensibilité à l'ambiguïté du politique se dégage. Ces auteurs ont tous *une certaine conscience du « paradoxe politique » qui n'est pas masquée, mais explorée comme objet de pensée*.
- C) Si la date de parution initiale des textes à l'étude varie parfois considérablement dans le temps, *leur vocabulaire partagé indique le lieu d'une conjoncture intellectuelle (et politique), la nôtre*. Ces textes *parlent*, ils nous *parlent*. Nous perdrons à vouloir en éliminer l'épaisseur onirique sans explorer l'exigence de penser toujours renouvelée qu'elle nous impose.

¹ Paul Ricœur, « Se comprendre devant le texte », In *Anthologie Paul Ricœur*, Paris, Éditions du Seuil, 2007, p. 45

² Jacques Derrida, *Marx & Sons*, Paris, Éditions Galilée, 2002.

³ Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 45

- D) Finalement, si les pensées sollicitées appartiennent essentiellement au champ de la philosophie politique, elles ne sont pas seulement sollicitées pour elles-mêmes, mais parce qu'elles permettent de nourrir la réflexion en plaçant *les marges de la question et du problème du politique au-dessus de « la réponse » que ce dernier est censé nous offrir.*

À ces quatre critères, nous en ajoutons un qui n'est pas directement lié à la sélection des textes, mais qui répond en grande partie au choix de la forme et de la méthode de la présente réflexion et explique le *geste* épistémologique de variations des sources. À savoir : pourquoi les questions soulevées ici sont-elles abordées *à travers* la philosophie politique principalement et, dans une moindre mesure, *à partir* de la sémiologie, de l'herméneutique, de la phénoménologie et des sciences sociales dans leur ensemble, laissant de toute évidence à l'écart « la (!) » science politique proprement* dite? La réponse à cette question n'est pas simple puisqu'elle est tout entière suspendue à l'idée d'un certain *rapport à la connaissance* qui demeure, dans notre cas, toujours *intuitionné* et se donne encore à nous sur le mode de l'interrogation. Nous pouvons dire pourtant que la philosophie politique, du moins celle à laquelle nous demeurons attachés, riche d'une grande tradition semble aujourd'hui, comme le monde où elle prend consistance, incertaine et bénéficie d'une saisie de cette incertitude quant à la chose politique. Notre propre intérêt pour la philosophie politique est ainsi nourri – tel est notre acte de foi – par la conviction partagée avec Maurice Merleau-Ponty que « la philosophie est partout, même dans les “faits” — et elle n'a nulle part de domaine où elle se soit préservée de la contagion de la vie »

.....
 « Quoiqu'elle ait ses golfes, ses caps, son relief, ses deltas, ses estuaires [...] Quoiqu'elle soit logée dans un monde plus large, on peut y lire des signes de tout ce qui se passe⁴ ». En ce sens, si la philosophie demeure une épreuve que certains diront trop exigeante, difficile et souvent éprise par les nuées, elle demeure selon nous un lieu privilégié de

* Hannah Arendt avait tôt identifié qu'un des problèmes majeurs de « la (!) » science politique est à situer dans son absence de vigilance sémantique, dans son *impuissance à distinguer*. « Distinguer, Distinguer disait-elle ! ». Voir l'éloge de Ricœur à Hannah Arendt. Paul Ricœur, « Hannah Arendt. De la philosophie au politique suivie de Pouvoir et Violence », In *Lectures I. Autour du politique*, Paris, Éditions du Seuil, 1991, p.13-67

⁴ Maurice Merleau-Ponty, « Partout et nulle part », In *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Éditions Gallimard, 1960, p.178 et 183

compréhension et d'interprétation de notre monde dont nous pouvons tirer, dans le cadre de notre réflexion, autant de bénéfices qu'il y a pour nous d'interrogations.

Marquer la différence entre tâche de savoir et tâche d'écriture

En choisissant la philosophie politique comme *entrée* dans notre entreprise, on comprend que nous interpréterons et théoriserons beaucoup, non pour nous engager dans un affrontement sans lieu de controverse théorique, mais toujours pour servir le propos qui est ici le nôtre et l'idéal de compréhension du politique que nous nous sommes fixé. Si la lecture interprétative des textes et cette forme de théorisation exigent de notre part un *effort d'exposition* et *d'accueil*, nous conserverons le souci d'accompagner le lecteur dans le récit de sa découverte et du [non] *lieu* de son dénouement. En ce sens, le récit de découverte et le [non] *lieu* du dénouement sont à lire et recevoir du texte même. Les œuvres qui constituent le corpus principal de recherche nous sont d'un grand secours pour développer ce récit, nous avons à cet égard tenu à l'écart celles dont le langage nous est étranger, celles qui nous laissent in-différents par leur prétention à bénéficier d'une évidence récurrente quant au politique. Nous aurions pourtant tort de penser ici que les œuvres retenues l'ont été pour une question de confort ou dans un simple élan apologétique. Elles l'ont été le plus souvent non pas à cause de l'inconfort qu'elles suscitent – elles sont si chaleureuses –, mais par le fait qu'elles nous *arrachent* au confort, c'est-à-dire par le fait qu'elles exigent, par les interrogations qu'elles font surgir, un grand *effort* de dessaisissement. Les controverses théoriques qui se jouent sur plusieurs autres fronts en dehors de ces textes ne nous sont pourtant pas étrangères, elles sont à cet effet quelques fois soulignées et rapportées brièvement dans le texte ou par les notes en bas de page marquées d'un *.

À ceci, nous devons ajouter notre souci de conserver ce que nous appelons impulsions de pensée et traces d'hésitation. Par traces d'hésitation, nous entendons ce qui n'est généralement pas admis aujourd'hui dans une tâche de savoir, soit ce qui de la tâche d'écriture s'efface sous l'effet de la cohérence recherchée du texte « savant ». Cohérence qui rend trop souvent le texte auto référentiel, comme s'il se suffisait finalement à lui-même, comme si aucune fissure ne pouvait s'y insérer, comme si aucune ouverture ne pouvait y être aperçue alors qu'elle constitue peut-être le seul lieu qui *engage* le

chercheur, voire même le lecteur, dans une *suite*. À cet égard, si nous avons trouvé un grand secours dans les œuvres constituant notre corpus principal, nous avons souvent aussi été attirés par des pensées en fragments. Des pensées en fragments ou des fragments de pensée qui ne prouvent pas, qui ne tentent pas de le faire, mais qui par leurs affirmations rapides, donnent ici à la question et au problème du politique une impulsion sans pareille. Ainsi en va-t-il par exemple des citations mises en exergue qui ont la double tâche « de rompre le cours de l'exposition avec "une force transcendante" et de concentrer en même temps ce qui est exposé [...] Se substituant si souvent à la cohérence interne de l'argumentation ⁵ ». Si ces citations et ces notes nombreuses constituent autant d'impulsions, de points de tensions théoriques et de traces d'hésitation que nous jugeons nécessaire d'intégrer au texte pour en conserver les traces, le lecteur pourra lui décider de les négliger. C'est là un de ces nombreux privilèges de lecteur que l'auteur, lui, ne partage pas par ailleurs. La présente réflexion, qui s'efforce de marquer la différence entre tâche de savoir et tâche d'écriture, se prête donc à être jugée aussi bien sur ce qu'elle contient que ce sur quoi elle demeure bien silencieuse, sur ses enflures autant que sur ses insuffisances.

Unité de la forme et du fond

Les mots sont comme les glands... Chacun d'eux ne donne pas un chêne, mais si vous en plantez un nombre suffisant, vous obtiendrez sûrement un chêne tôt ou tard.

William FAULKNER

On dira que c'est une question de mot, mais il est rare que les mots n'engagent pas des intentions et des ruses.

Gilles DELEUZE

Qu'est-ce que la philosophie?, 2001

À ces précisions de méthode de lecture et de mode de réflexion, il nous semble juste d'ajouter un point quant à la méthode d'écriture privilégiée et plus particulièrement à

⁵ « Les citations sont comme des voleurs de grands chemins qui surgissent en armes et dépouillent le promeneur de ses convictions ». Walter Benjamin (*Schriften*) cité par Hannah Arendt. Voir *Walter Benjamin 1892-1940*, Paris, Éditions Allia, 2007, p.88

propos de l'utilisation fréquente et des usages personnels de l'*italique* et des guillemets. Utilisation et usages de l'*italique* qui ne représentent ni le simple fait d'un acte de méthode visant à attirer l'attention du lecteur sur un élément particulièrement important dans le texte tel la formulation d'une hypothèse, ni même celui d'une simple technique visant à reproduire dans le texte le caractère usuel du terme (ex. expression en langues étrangères ou d'origine latine, titres d'ouvrages...). Les usages personnels de l'*italique* nous permettent de signaler la présence d'une signification qui déborde le mot qui la porte (une sur-signification). Ce que nous essayons de pointer avec l'*italique* c'est donc un point de tension, un *supplément de sens*, qui, comme l'*expérience politique*, désignent un lieu dont le mot auquel nous faisons appel n'exprime que de manière partielle la portée de ce qu'il est censé désigner. L'*italique* sert donc à signifier une réalité ou un problème qui, comme celui du politique, est *manifestement là* sans pourtant être tout actuel sous le regard, un niveau de réalité qui demeure, du moins pour l'instant, inaccessible au langage, à notre propre langage.

A contrario, l'usage personnel des guillemets est réservé exclusivement à ce que nous désignerons; la part « énigmatique » et la part « maudite » du politique. Contrairement au *supplément de sens* qu'indique l'usage de l'*italique*, celui des guillemets a quant à lui ici pour fonction de [con]tenir le *maximum de sens dans un minimum de signes* *. S'il demeure un risque de confusion lorsque l'on tient ainsi un maximum de sens dans un minimum de signes, c'est un risque que nous sommes disposés à accueillir puisqu'il constitue notre seul *point d'appui* pour donner un minimum d'intelligibilité aux italiques qui constituent la préoccupation centrale de cette réflexion.

On comprendra que ces usages ne sont donc pas seulement esthétiques, mais heuristiques. Il vise pour l'essentiel à convier le lecteur à participer à la construction d'un objet de recherche et l'associer, chemin faisant, à l'élaboration d'une interprétation. Le lexique et le style de cette réflexion appellent donc cette utilisation et cette toute dernière précision. Si elle s'écrit dans la langue de tous les jours, ce qu'elle vise à mettre au jour n'est pas nécessairement ce que *dit* cette langue. La présente réflexion vise, bien humblement, à penser plus que ce qui se dit et se pense généralement dans la langue

* Nous empruntons à Pierre Nora cette expression développée dans le tome I de l'ouvrage collectif (sous sa direction) *Les lieux de mémoire* publié aux Éditions Gallimard en 1997. À ce jour, nous n'en avons pas trouvé de plus juste pour signifier ce que nous entendons exprimer par cet usage des guillemets dans le texte.

châtiée de tous les jours c'est pourquoi elle doit forger des concepts, parfois même user de néologismes, d'archaïsmes littéraires ou même de vocables d'inspiration religieuse – dont nous conserverons pour notre usage que la méthode – à la mesure et à la hauteur de ce qui est ici à révéler. C'est en ce sens, et en ce sens seulement, que ce lexique particulier et ces usages de l'italique et des guillemets dans le texte pourront être considérés comme autant de *gestes esthétiques dans leurs effets* bien qu'ils demeurent avant tout, pour nous, *heuristiques dans leurs visées*. Une grande partie de la réflexion que nous entamons maintenant est tout entière *suspendue en hauteur dans ces italiques et maintenue*, malgré tout et souvent bien malgré nous, *ici-bas par l'horizontalité* de ces guillemets.

L'AUTRE *VOIX* DE L'EXPÉRIENCE POLITIQUE.
ÉLÉMENTS DE RÉFLEXION AUTOUR DU PARADOXE POLITIQUE.

CHAPITRE PREMIER

PREMIÈRES CONSIDÉRATIONS AUTOUR DU POLITIQUE. PROBLÈMES ET CONTOURS

*Viel hat erfahren der Mensch,
Der Himmlischen viele genannt
Seit ein Gespräch wir sind*
HÖLDERLIN
*Fête à la paix, 1801 **

La théorie politique ne peut échapper à une réflexion sur ce qu'elle tente de rendre intelligible. À cet égard, tout travail d'approfondissement de notre compréhension *du* politique semble tenir d'abord à cette même question, ce même point de départ : qu'est-ce que *le* politique? Cette question ne serait-elle pas la question politique fondamentale, celle dont aucune société ne peut faire l'économie, celle qui traverse les temps sans s'épuiser tant elle recoupe l'histoire des idées politiques, celle de l'histoire effective passée, présente et sans doute à venir avec une acuité presque déconcertante? Ne serait-elle pas très précisément « cette *tâche* qui demeure la même depuis qu'elle a été formulée et qui, cependant, est toujours à reprendre, d'une époque à l'autre, parce que le savoir qu'elle produit ne saurait se défaire de ce qui se donne pour chacun à interroger de sa propre place ¹ »? Mais qu'y a-t-il de si spécifique à penser sous le nom *du* politique pour que la question ne rencontre jamais sa réponse et que les contours du problème que pose cette *tâche* deviennent toujours plus importants que la question elle-même?

* « Nombreuses sont les choses que l'homme a éprouvées, Bien des divins il a nommés, Depuis que nous sommes entretien ». Cet extrait est une strophe (v.91-93) tiré d'une ébauche de l'hymne *Fête de la paix* composé en 1801 par Friedrich Hölderlin.

¹ Claude Lefort, *Essais sur le politique*, Paris, Éditions du seuil, 1986, p.13. Souligné par nous.

1. *Qu'est-ce que le politique?*

Historiquement, la multiplicité des définitions *du* politique a constitué autant de réponses offertes par les théoriciens et les philosophes à cette même question du « Qu'est-ce que...? ». S'il existe autant de définitions du politique que de gens pour le penser, de manière schématique, il ne nous est pas interdit d'affirmer aujourd'hui que les définitions *du* politique, envisagé comme substantif ou adjectif neutre, ont oscillé entre deux conceptions antinomiques et partiellement contradictoires. D'une part, *le* politique y fut d'abord conçu d'une manière purement fonctionnelle et instrumentale, comme un montage ou un système dogmatique de commandement qui assure la domination de l'homme sur l'homme². D'autre part, il fut aussi défini comme lieu d'expression de l'humanisation, un point de passage³ pour toutes relations sociales, point de passage par lequel les individus deviennent *ensemble* autonomes. C'est ici notamment le cas des théories contractualiste et organiciste dont nous héritons d'une certaine tradition philosophique. Ces deux conceptions, dans lesquelles s'inscrit de manière exclusive et plus ou moins explicite une grande part des théoriciens d'hier et parfois même encore d'aujourd'hui, offrent et ouvrent des possibilités bien différentes quant à l'analyse politique. Elles orientent et concentrent le regard sur certains donnés qu'elles distinguent, autorisant certaines problématisations et en excluant d'autres. À partir de ces définitions, elles arrivent même à nous dire avec une certitude exaltante ce qui dans une société participe ou non de phénomènes politiques (production, conservation, négation, subversion). Si nous pouvons y reconnaître là de vastes controverses, puisque ce qui se présente à l'une comme production ou subversion sera pour l'autre reproduction ou négation et vice-versa, ces deux conceptualisations ne sont qu'en apparence

² C'est en grande partie ce que les théoriciens de l'École de Francfort (1^{re}) s'étaient donné pour tâche d'élucider et de mettre au jour notamment à travers le développement d'une critique rigoureuse et cohérente des sciences sociales.

³ Cette thèse est développée et maintenue aujourd'hui par ce qu'on appelle en France la « sociologie du quotidien ». Dans cette perspective de recherche, le politique est entrevu comme lieu de l'*ex-tase* collectif. À partir de l'hypothèse du fusionnel, le politique peut donc prendre et embrasser plusieurs formes qui dépassent la scène politique qu'on lui reconnaît généralement. Voir à cet égard les thèses de Michel Maffesoli dont nous avons déjà discuté ailleurs les enjeux et les limites analytiques. Michel Maffesoli, *La transfiguration du politique*, Paris, Éditions Grasset, 1992. Pour une discussion sur les enjeux et les limites analytiques de l'hypothèse du politique comme lieu d'*ex-tase* ou de fusion voir : Jade Bourdages, « Les processus d'objectivation de l'espace politique et de réactivation du social », *Les Cahiers des Imaginaires*, vol. 6, no 7, Montréal, 2008.

contradictoires. Dans l'un où l'autre de ces cas, le nœud du problème politique fut et demeure encore ramené, comme par un saut décisif, au présupposé du « pouvoir incarnateur ⁴ » comme si tout ce qui a trait au politique pouvait se ramener à ce même principe et à son corollaire de l'unité de la vie en commun qui en serait, bon an mal an, son fondement ou son point d'aboutissement. Ici, ce n'est toujours bien qu'à l'histoire des Princes, de Lucifer et de Prométhée que nous aurons droit et ce ne sera toujours qu'à l'aune du mythe de ce tribunal que nous serons invités à nous comprendre. Cela n'est pas, il va sans dire, sans soulever un nombre infini de problèmes que la philosophie n'aura certes jamais cessé de penser.

1.1 *Le politique. Unité signifiante et affirmation du Principe?*

Le mot politique (*du, le*), pris aujourd'hui dans son sens le plus large de la nominalisation, demeure quant à lui plus ambigu, bien qu'il hérite et se rattache en partie à certaines assomptions incluses dans les conceptions précédentes. Pris dans son sens le plus large, le politique implique l'idée vague du *vivre ensemble*, de la *communauté* ou du *commun*, qui enferment souvent aujourd'hui l'essentiel de la notion. Le politique apparaît ici, et se donne plus ou moins clairement à la vue de tous, comme évaluation approximative de ce que *vivre ensemble* peut signifier, de ce qu'il contient (*élection*) et ce qu'il exclue (*discrimine*) par définition de son contenu. Il distingue et discrimine, il compte et décompte ce qu'il autorise, ce qu'il réprime ou *doit* réprimer pour *se maintenir*, dit-on, et se perpétuer majestueusement dans son unité signifiante. Le politique, ainsi entendu, trouve son expression dans l'énonciation même de cette *délimitation de la fraternité d'élection*⁵, ou dans ce que Christian Meier nomme un *certain degré d'intensité*

⁴ L'expression est empruntée à Claude Lefort. Voir Marcel Gauchet et Claude Lefort, « Sur la démocratie : Le politique et l'institution du social », In *Textures*, 2-3, Bruxelles, 1971. Nous avons ailleurs approfondi cette problématique et clarifié les limites d'un tel présupposé pour l'analyse des phénomènes politiques. Le travail de réflexion proposé ici part des vides et insuffisances que nous avons, avec du recul, identifiés par ailleurs dans nos recherches précédentes. Voir, Jade Bourdages, *op. cit.*

⁵ Jaques Derrida se réfère aux concepts de *fraternité* ou *familiarité d'élection* pour discuter cette conceptualisation dominante du politique. Si cette conceptualisation s'impose comme une exigence universelle que l'on pense trouver partout dans l'héritage occidental (depuis l'époque classique jusqu'à aujourd'hui), Derrida en retrace la formulation problématique dans les deux derniers siècles. Voir Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, Paris, Éditions Galilée, 1994.

*d'association ou de dissociation*⁶. Ce sens large *du* politique, au diapason d'une tendance caractéristique de l'usage actuel de ce terme que nous ne pouvons éviter, est celui qui environne, celui que l'on célèbre. Il est celui que l'on proclame ou prophétise, celui dont on cherche aujourd'hui partout à tâtons à définir les limites pour nous sauver d'une situation d'obscurité lorsque l'unité nous semble manquer ou devient, comme on se plaît à le dire aujourd'hui, partout menacée de « dissolution ou de fragmentation ».

Cette définition *du* politique, comme principe d'unité et d'intensité d'association ou de dissociation, est familière et souvent elle se suffit en elle-même. Présupposée au lieu d'être problématisée, elle demeure de bon ton dans les analyses politiques contemporaines alors qu'elle recèle en vérité une multiplicité de problématiques dont aucune énumération ne viendra jamais à bout. Dans l'horizon de cette perspective, toute description ou compréhension du politique semble d'emblée à situer dans la profération des phénomènes ou dans la manière dont les « choses » déjà dites politiques se passent et surviennent à nous. Ainsi, nous disons tous les jours et bien souvent en toute innocence : « ceci *est* politique », « cela ne l'*est* pas », « ceci y participe », « cela le nie ou le menace » et nous voudrions savoir ce que ces mots lancés partout à l'aveugle désignent proprement. Ces « choses » et ces phénomènes assumés par et pour eux-mêmes comme « proprement politiques » scandent, rythment, forment et s'inscrivent dans l'horizon de cette appréciation non questionnée *du* politique. Mais est-ce la « chose » qui donne lieu au politique, où l'*avoir-lieu* du politique qui donne forme à la « chose » et/ou au phénomène dit politique? Et aussitôt nous nous interrogeons : qu'est-ce qui fait en réalité que telle chose ou tel phénomène *est* ou n'*est* pas considéré comme politique dans une même société. D'où procède en effet le *sens* de telles assignations? Unité signifiante, dit-on! Et tel serait le dernier mot du politique, sans plus sans moins. Simple au fond pour la connaissance, nous n'avons qu'à y regarder de près. Ce qui participe de l'unité est politique, ce qui la contraint ou la menace ne peut l'être sauf s'il devient ou fait signe vers l'accomplissement d'une unité encore plus glorieuse, le reste, au demeurant, n'est ici que bruit ou mauvais présage. Mais nous est-il possible de déterminer ainsi les contours, les entours, le pourtour *du* politique pour affronter les questionnements qui ne peuvent éviter de surgir au contact de telles affirmations qui discriminent, délimitent et désignent avec

⁶ Christian Meier, *La naissance du politique*, Paris, Éditions Gallimard, 1995, p.15

autant d'assurance? Ne faut-il pas plutôt nous étonner encore et toujours de ce qui semble précisément *aller de soi* lorsqu'il est question du politique?

1.2 Problèmes d'ordre général

Il nous serait bien aisé de répondre à ces questions, qui n'ont rien de simples questions d'écoles, si nous savions avec assurance ce qu'il nous faut entendre par *le* politique. Or, du point de vue de la connaissance, lorsque l'on débute, ou plutôt lorsqu'on ose même commencer à s'interroger sur la question et le problème du politique, on aperçoit un champ immense et plein de broussailles. Presque familier pour chacun de nous, *le* politique est en effet philosophiquement et théoriquement obscur. Et pour cause, parler *du* politique, et non de « la » politique (au sens techniciste que l'on donne généralement aujourd'hui à ce terme), c'est déjà indiquer, souligne le philosophe Jacques Rancière, « qu'on parle des principes de la loi, du pouvoir et de la communauté et non de la cuisine gouvernementale⁷ ». On comprend ici que le politique a déjà une extension plus large et plus profonde que les termes galvaudés de démocratie (système) ou d'État (institution) auxquels on l'associe exclusivement et parfois même sans pudeur. Mais ces principes, dans leur extension, peuvent-ils rigoureusement se mesurer en termes de savoir ou nous faut-il plutôt apprendre à les penser autrement, c'est-à-dire à les réfléchir dans des termes autres de la *connaissance*?

Le langage courant, celui des sciences sociales comme celui de la philosophie politique semblent tous indiquer, dans leurs multiples hésitations répétées et leur manque d'assurance, la mesure de la difficulté de répondre à une telle question. *Le* politique, entrevu sous l'angle des « principes de la loi, du pouvoir et de la communauté » et plus largement sous celui de la « coexistence » des hommes, y demeure en effet tel un véritable objet de fascination. On le discourt, on le raconte, on le songe, on le narre, on y pense, on ne cesse de s'y heurter sans pouvoir vraiment avoir l'assurance de jamais s'y être complètement frotté. On tourne autour sans jamais savoir si nous rencontrerons un jour son milieu, un milieu qui permet certes de tourner et de chercher si l'on ose, mais qui

⁷ Jacques Rancière, *La méésentente. Politique et philosophie*, Paris, Éditions Galilée, 1995.

semble lui demeurer toujours sain et sauf. Ainsi, en va-t-il *du* politique comme il en va pour nous les hommes de toute fascination; nos discours à son égard oscillent entre l'«éloge et la déploration ⁸», l'«émerveillement et l'horreur ⁹». Ces oscillations se cristallisent d'ailleurs dans des binarisations langagières qui nous sont bien connues, binarisations où le politique se trouve pensé de manière plus ou moins exclusive soit comme *lieu* de l'indétermination ou de la détermination, comme *instant* de l'autonomie ou de l'hétéronomie, comme *expression* de la liberté ou de la contrainte, comme *moment* d'émancipation ou de domination, comme *moyen* de pacification ou de violence. Les disputes pour départager en ces termes ce qui «*est*» ou «*n'est pas*» politique sont à cet égard forts éloquentes. Les auteurs qui servent ici d'arrière paysage compliquent quant à eux ces oppositions dont le langage tranchant du soit un soit l'autre semble non seulement gouverner toute la conception *du* politique dont nous faisons le plus souvent usage, mais constitue une manière de supposer l'épineuse question comme résolue d'avance.

1.3 *Ambiguïté du politique. Constante récurrente*

Tel le mot qu'explore Albert Jacquard, celui qui n'a en apparence qu'un sens et qui semble précisément dire ceci, mais signifier cela tant la chose qu'il désigne est ambiguë, le politique apparaît donc d'abord partout comme un de ces «*Janus dont il serait bon de regarder les différents visages* ¹⁰». Cette singularité issue du «*vertige de la vie à plusieurs dont le dernier mot est l'ambiguïté* ¹¹» nous est vite apparue comme quelque chose que nous devons au moins, encore une fois, essayer d'approcher. Mais l'ambiguïté de ce

⁸ Paul Ricœur, «*La crise de légitimation*», In *Paul Ricœur Anthologie*, Paris, Éditions du Seuil, 2007, p.369. Nous voudrions attirer ici l'attention du lecteur sur le fait que Paul Ricœur utilise le terme de «*crise de légitimation*» et non celui de «*crise de légitimité*». Cette distinction n'est pas un simple caprice, mais vient souligner des implications théoriques et philosophiques particulières quant au problème du politique.

⁹ Jacques Dewitte, *Le pouvoir de la langue et la liberté de l'esprit. Essai sur la résistance au langage totalitaire*, Paris, Éditions Michalon, 2007, p.11

¹⁰ Albert Jacquard, *Abécédaire de l'ambiguïté : de Z à A des mots, des choses et des concepts*, Paris, Éditions du Seuil, 1989, p.9

¹¹ Myriam Reveault d'Allones, *Merleau-Ponty. La chair du politique*, Paris, Éditions Michalon, 2001, p. 47

Janus, est-ce là le témoignage d'un défaut de structure ou de connaissance qu'il nous faudrait urgemment penser et recouvrir à l'aune d'une unité signifiante plus glorieuse ou d'un savoir encore plus sûr de lui? La question n'est pas anodine, car de la réponse dépend entièrement la forme et même l'orientation que l'on propose de donner à toute tâche de savoir concernant le politique. Répondre par l'affirmative à cette question implique d'avoir déjà une bonne idée de ce dont il est question lorsque l'on parle du politique. À partir de cette assurance acquise (pré), la tâche de connaissance ne peut que se donner pour but de la renforcer, de la confirmer en réduisant et recouvrant notamment chaque fois l'ambiguïté sur laquelle elle ne peut éviter de trébucher et qui sait, participer par ce geste même de rature à l'écriture de ce Grand Livre des « savoirs » sur le politique. Ainsi, certains s'appliqueront à démontrer que le politique est l'expression – moment rare d'intermittence – de la liberté des hommes, celle de ces sujets parlants qui prennent *ensemble* possession de leur « destinée ». D'autres n'auront pour principale considération du politique que ce qui – sans intermittence – contraint l'homme, ce qui le limite et lui attribue *une place* dans une communauté topique dressée bon an mal an à même une certaine tangente à la violence. Les premiers voient bien que le politique est peut-être d'abord mis en acte des sujets parlant. Considérant cette dimension de la parole où toutes les déterminations seraient levées en droit, ils ignorent pourtant ce qui tend à se mettre en forme et donner éventuellement une tonalité aux hommes à travers la permanence d'une certaine grammaire symbolique susceptible, elle, de former des « sujets sociaux » déterminés, de produire une certaine *rationalité politique*¹² ou *loi de composition*¹³ chaque fois spécifique à l'*ensemble* topique considéré. Les seconds quant à eux ont bien aperçu ce qui vient ainsi limiter le sujet parlant, mais tendent à oublier le caractère irréductiblement chatoyant de celui qui ne saurait justement tenir en aucun lieu, celui sans lequel il n'y aurait à proprement parler ni jeu, ni vivant. Pis nous semble le fait que ces derniers tendent subrepticement à oublier que cette limitation, qui vient exprimer une certaine « condition de fait » et un contexte donné, soit non seulement d'abord l'effet extensif de l'acte indéterminable des sujets parlant *entre* eux, mais qu'elle produit toujours aussi des *maux politiques*. Des *maux politiques* « qui poussent à même cette

¹² Paul Ricœur, « Le paradoxe politique », In *Anthologie*, Paris, Éditions du Seuil, 2007, p. 364

¹³ Par rationalité politique ou loi de composition, nous devons ici entendre à la suite de Paul Ricœur et Claude Lefort un certain *principe d'intelligibilité* irréductible aux dimensions juridico-administratives d'une société. Nous y reviendrons.

rationalité spécifique¹⁴» qui tend à se fondre dans ce que nous pourrions appeler le génie du lieu qui réclame son dû avec effronterie à travers l'anonymat et l'oublié de sa propre provenance. Ces deux considérations ne peuvent donc ni une ni l'autre être considérées comme rigoureusement fausses. Ce qui le devient pour une tâche de connaissance c'est de n'en privilégier qu'une seule lorsqu'il est question de comprendre le politique tel qu'il se *manifeste* ou pis, de se laisser emporter dans l'élan apologétique de l'une ou l'autre et prétendre qu'une pleine expression de l'une constituerait le *pharmakon* * univoque à nos incertitudes, une certaine délivrance dont nous devrions tirer gloire.

La tâche de savoir, s'il en est une qui doit se frayer une place d'importance aujourd'hui, doit encore résister à la tentation d'opposer ainsi deux styles de réflexions politiques. L'une qui majorerait la *rationalité politique spécifique* d'un contexte en négligeant notamment les *maux* qu'elle produit, l'autre qui pourrait feindre de considérer que cette *rationalité* est d'une tout autre nature que ce que l'on s'obstine encore à considérer comme l'illusion du « grand mensonge du pouvoir » ou encore, dans une autre perspective non moins problématique, comme pur *phaenomena bene fundata*. La tâche de savoir doit cesser de franchir un pas qui depuis la critique platonicienne du « tyran », l'apologie machiavélienne du « prince » et la critique marxiste de « l'aliénation politique » ne constitue qu'un double saut par-dessus notre ombre comme le dit si bien Paul Ricœur. Pour comprendre le politique et nous porter à sa *rencontre* comme nous nous sommes proposé ici de le faire ne faut-il pas en effet nous disposer à être attentif à l'ambiguïté que suscite le télescopage de ces deux considérations contradictoires qui nous concernent et nous enjoignent à un effort constant d'interprétation et d'élucidation? Ne faut-il pas nous disposer à accueillir cette diplopie** du politique et la prendre telle qu'elle

¹⁴ Paul Ricœur, *op. cit.*, « Le paradoxe politique »..., p. 364

* Notons d'ailleurs que *pharmakon*, dans son origine, désigne aussi bien le poison que l'antidote. Comme le disait Derrida, il ne peut pas être pensée comme un « ceci opposé à un cela », ni même comme un « ni ceci, ni cela », mais bien comme « un ceci et un cela », un indécidable aporétique. L'ambiguïté vaut ici encore la peine d'être soulevée. Et encore une fois, insistons-y, nous perdriions à vouloir éliminer ou « aplatir » l'ambiguïté par de fausses dichotomies.

* * La diplopie est un terme ophtalmologique qui désigne un trouble de la vue entraînant une vision double de l'objet. Le terme fut transposé à la pensée politique par Maurice Blondel et emprunté plus tardivement par Maurice Merleau-Ponty pour désigner, dans un autre contexte intellectuel, la division et le « strabisme » de l'ontologie occidentale qui oscille entre deux postures à propos du Sujet; « une vue naturaliste, qui exprime notre condition de fait » et « une dimension transcendante où toutes les servitudes sont levées en droit ». Loin de constituer un

se présente partout à nous, c'est-à-dire non pas dans la gloire de l'Unité, encore moins dans l'idée de la « transparence du sens », mais dans ce qui s'indique inlassablement entre « l'éloge et la déploration », « l'émerveillement et l'horreur »? Cette ambiguïté et les oscillations qui en témoignent dans le langage courant, comme dans celui du « savoir », ne sont-elles pas en effet instructives? Ne figurent-elles pas peut-être l'indice le plus persistant et le plus immédiat de la *présence* d'une *déhiscence* irréductible lorsqu'il est question de politique, une sorte de *présence* qui nous empêche de dire définitivement ce qu'il en *est* du politique, qui nous empêche très précisément de nous dé-partager absolument et de fait, de complètement *savoir*? La tâche du savoir aujourd'hui ne consisterait-elle donc pas alors à comprendre cette ambiguïté du politique et mettre au jour, par une sorte d'indiscrétion, cette *présence* et les *tensions* qu'elle semble ne pouvoir éviter de susciter pour en faire notamment entendre la richesse et peut-être même en préserver chaque fois la possibilité? Cette deuxième orientation nous a semblé être celle qui habite le projet de la philosophie politique contemporaine.

1.4 *Prise en charge de l'ambiguïté du politique*

Éloge et déploration, émerveillement et horreur... C'est d'abord à travers cette ambiguïté, toujours présente lorsqu'il est question *du* politique, que les auteurs ici abordés nous invitent à nous situer. Si la difficulté qu'impose la diplopie du politique n'est pas nouvelle, comme notre héritage helléniste en témoigne à travers toutes ses tensions, nous disposons aujourd'hui de ressources analytiques qui nous permettent d'affronter certaines interrogations et dégager une valeur instructive de celles qui ne peuvent justement être résolues par aucun acte de méthode aussi sophistiqué soit-il. Interrogations insolubles qui ne traduisent pas, est-il besoin de préciser, une infirmité quelconque parce qu'on ne saurait y répondre. Il est encore de ces interrogations qui se trouvent *au-delà** de notre *prise* et peut-être même sont-elles celles qui donnent encore

simple effet d'optique comme sa désignation initiale semble l'indiquer, ces deux postures ne sont pas réductibles à l'unité, elles n'en sont pas moins co-originaires nécessaires selon Merleau-Ponty. La pensée y est engagée dans un mouvement de va-et-vient perpétuel et cela tient non seulement de l'objet même de la pensée, mais en constitue sa condition. Voir Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Éditions Gallimard, 1945, p.51

* Sans même qu'il nous faille en appeler ou en référer ici à un *Au-delà* personnifié ou divinisé, ce qui d'ailleurs pourrait encore nous donner l'impression d'en « savoir » quelque chose... Et s'il

une chance au devenir de l'*agir* humain et de la pensée. De toutes nécessités, il nous a donc semblé que pour nous porter à la rencontre du politique, la première étape consiste à questionner et aborder de front ladite ambiguïté du politique pour ce qu'elle nous donne à penser. C'est donc à dessein que cette partie préliminaire de notre réflexion s'est articulée d'abord autour de quelques questions spécifiques : comment l'ambiguïté *du* politique que l'on retrouve partout dans le langage courant comme dans celui du « savoir » est-elle entrevue, abordée et explicitée dans certains développements de la littérature philosophique contemporaine? Cette ambiguïté est-elle une donnée principielle pour penser le politique? Si oui, en quels lieux s'exprime-t-elle? Et finalement, que nous offre ce traitement philosophique de l'ambiguïté du politique d'un point de vue théorique pour aborder celui-ci dans sa manifestation? Ces questionnements ont d'abord été formulés dans l'objectif de rendre féconde l'ambiguïté du politique pour l'analyse politique en évitant son « écrasement » d'un point de vue théorique. À travers une lecture critique de quelques textes de philosophie politique contemporaine se dessinent les traits les plus marquants de cette ambiguïté dont nous viserons ici à conserver la souplesse.

2. *Renversement de l'interrogation dans la philosophie politique contemporaine*

La mise en lumière du problème que soulève le politique et la compréhension de celui-ci à partir de l'ambiguïté qui le caractérise dans le langage ne peut pourtant s'accomplir en se réglant sous la forme de la question ontologique ou ousiologique du « Qu'est-ce que le politique? ». En effet, ce qui est recherché ici ce n'est ni une essence ni même un « existencial », mais une *déhiscence* qui empêche précisément de répondre à une telle question et d'y trouver un fondement ou une assise définitive. La philosophie politique contemporaine à laquelle nous nous sommes intéressés est à cet égard la plus éloquente. Elle change le projet initial de la tâche de savoir qui consisterait soit à répondre en toutes circonstances à cette question en faisant disparaître l'ambiguïté sous

nous faut par ailleurs chercher à en dire absolument quelque chose, sous le regard pressant du lecteur qui s'interroge et nous interroge, il nous faudrait être en mesure de penser en termes de *distance* et non à travers la dualité présence/absence qui caractérise l'effort théologique que l'on connaît. Alors, puisqu'il le faut, pensons donc ici plutôt au vaste *Ciel étoilé* kantien. À nous (hommes) qui sommes devenus si prétentieusement « savants », ce *Ciel étoilé* est peut-être celui qui nous remet chacun à *notre juste place* dans toute cette *éternité* nous faisant redécouvrir chaque fois la grande Joie, mais aussi l'angoisse qu'est celle de ne pas savoir.

des options tranchantes, soit « à se borner à subir l'ambiguïté en montrant que les opposés sont inséparables et d'en conclure qu'il n'y a de savoir qui vaille que celui du relativisme ou du scepticisme »¹⁵. Telles sont les options qui n'apparaissent plus d'ailleurs comme préoccupation centrale ni même comme visée de la philosophie qui nous occupe ici. Si donc la question de définir le politique a gagné ses lettres de noblesse et apparaît encore aujourd'hui souvent comme le point de départ légitime de toute entreprise de compréhension générale de celui-ci, la question latente qui traverse et occupe les penseurs contemporains préoccupés par cette *déhiscence* est : « pourquoi nous est-il toujours impossible de répondre définitivement à une telle question? ».

La philosophie politique contemporaine renverse donc, à des fins heuristiques, la question en son point en apparence le plus sûr en refusant principalement de faire comme si l'existence du politique allait de soi où comme si nous pouvions bénéficier d'une évidence récurrente à son propos. Au même titre, elle ne se contente pas de subir l'ambiguïté, elle nous invite plutôt à faire bon usage de l'ambiguïté, soit s'expliquer avec l'ambiguïté des choses sans l'éluder ou chercher à la faire disparaître afin d'interroger et faire *a contrario* apparaître du sens dans l'unisson des opposés selon les mots de Merleau-Ponty¹⁶. À propos du problème qui est ici le nôtre, elle nous invite donc, cette philosophie, à ne pas « désespérer de l'ambiguïté du sens » et prendre la mesure du fait suivant. Pour la tâche de savoir, il s'agit moins de supputer « la fin » ou répondre par toutes sortes de ruses à la question « Qu'est-ce que le politique? » que d'apprendre à se la poser rigoureusement chaque fois jusqu'au vertige.

2.1 La dé-formalisation du savoir

Ce déplacement en quelque sorte forcé par le politique lui-même appelle de nouveau le développement conceptuel pour toute entreprise de compréhension et d'interprétation des choses politiques de notre temps. La philosophie politique qui nous intéresse ici est donc celle qui émerge au carrefour historique qui est le nôtre. Celui que l'on résume

¹⁵ Nous paraphrasons ici Merleau-Ponty. Voir *Éloge de la philosophie*, Paris, Éditions Gallimard, 1953, p.10-11

¹⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Parcours deux. 1951-1961*, Paris, Éditions Verdier, 2001, p.48

hâtivement, et souvent sans même en questionner la valeur, sous les patronymes de la perte de la valeur structurante des grands schémas d'explication historiques et politiques, celui de la chute des Grands Récits ou sous l'annonce apocalyptique de la fin des *metanarratives* dit-on en milieu anglo-saxon, celui plus profond du « désenchantement du monde » ou de la « crise de l'historicité » diront même certains de tradition plus continentale. Or, pour comprendre le politique, on ne saurait en rien se satisfaire des hypothèses tous azimuts de ces hérauts qui pour certains supputent « la fin » et pleurent le « retrait du Divin », pour d'autres, célèbrent la « fuite des Dieux », bref ces hérauts qui tantôt louent, tantôt décrivent le « désenchantement du monde ». Ce monde qui est aujourd'hui le nôtre ne se pense peut-être plus sous l'efficiencia du monde suprasensible, soit sous le souffle d'un ordre et une Cité céleste et d'un Dieu habitant ces arrières-mondes. Il serait évidemment tout aussi vain et trompeur de le résumer sous l'égide des représentants de l'autorité divine ou humaine du Pape ou du Roi. Pourtant, nous y produisons encore tous les jours, et peut-être bien malgré nous, du sens, des sources et des récits sur l'origine et la fin du monde, des foyers d'autorité, des divins et de devins qui se donnent eux *ici-bas* comme valant pour toutes choses. Sens, sources, foyers d'autorités, lieu d'assignations de nouvelles formes de vérités non triviales, centre Judicateur, attributs ou méta-observateurs¹⁷ sans possibilité de corrélat physique, bref véritable constellation matricielle ou *matérialité abstraite* qui n'ont rien d'un épiphénomène, mais que chaque société produit et à laquelle, au demeurant, nous n'échappons pas, aussi prétentieusement ou outrageusement « désenchantés » pouvons-nous aujourd'hui nous déclarer. Et puisque nous n'y échappons pas, qu'on ne saurait non plus faire renaître de ses cendres le phénix hégélien, que notre propre monde ne peut se comprendre à l'aune d'aucune théodicée d'hier, il nous faut par ailleurs urgemment apprendre à interpréter ce dont il est ici question pour nous. Ce, non seulement pour nous comprendre, mais pour éventuellement fonder les bases d'une critique cohérente de notre propre contexte duquel nous avons bien du mal à nous faire une intelligence. Si le contexte d'incertitudes qui est le nôtre – mais qui a toujours été celui des hommes d'hier

¹⁷ Ce que l'on désigne par centre Judicateur et méta-observateurs sont des attributs qu'une société donnée se donne comme courbure spécifique, comme système de significations sans possibilité de corrélat physique. Notons par exemple les fondements mythiques du « mal », de la « rédemption » et du « salut » ou encore des esprits, des dieux, des vertus, des péchés, et même des formes sécularisées de sacré à travers le Droit comme les droits de l'homme comme le souligne Cornélius Castoriadis. Voir Cornélius Castoriadis, « L'imaginaire. La création dans le domaine social-historique », In *Domaines de l'homme*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 228

* – n'est pas sans nous plonger dans un univers plein d'interrogations de par les déplacements dont nous peinons à comprendre aujourd'hui les termes et les enjeux, une opportunité heuristique se présente à travers la philosophie pour penser de notre propre site la question du politique.

Le renversement de l'interrogation est peut-être à ce titre ce qu'il y a de plus décisif dans ces textes. Elle n'est pas pourtant sans entraîner un bouleversement profond de perspectives et l'émergence d'hypothèses nouvelles dont nous peinons tous, encore à ce jour, à prendre la mesure. Si les auteurs auxquels nous ferons ici référence ne partagent entre eux ni un cadre théorique particulier** ni même un sujet de recherche spécifique, leur vocabulaire partagé témoigne de cette sensibilité particulière quant à la mise en discours de notre condition historique et la chose politique telle qu'elle l'*informe*, sensibilité qui émerge de cette préoccupation de compréhension qui leur est commune malgré l'absence d'assise dont nous devons tous aujourd'hui nous saisir. C'est en effet à partir de la recherche d'une structure d'élucidation cohérente quant à cette impossibilité de trouver une assise définitive pour définir le politique que les auteurs nous offrent plusieurs pistes pour comprendre néanmoins celui-ci tel qu'il se manifeste dans le courant du monde. Elle introduit toutefois comme nous le verrons un temps circulaire*** indiciel et inachevé de l'interprétation et de la compréhension du politique.

* Le troisième chapitre donnera en filigrane un aperçu des problèmes que soulèvent aujourd'hui les thèses sur le « désenchantement du monde » et surtout les formes profanes qu'elles embrassent au quotidien pour définir notre condition historique trouvant toujours terreau pour son autoconfirmation ou pour établir la preuve irréfutable de son savoir et du bien-fondé du projet normatif d'affirmation du Principe qui s'y loge en creux. Ces formes se résument en formules qui nous sont bien connues tant elles s'énoncent, en milieu académique, comme l'évidence même (?); « crise de légitimité », « absence de fondement », « effondrement de l'autorité », « société individualiste », « perte des valeurs », bref la Grande Perdition.

** Que serait d'ailleurs à ce propos un cadre théorique particulier si la question du politique est toujours à reprendre sous toutes sortes de coutures, si elle nous échappe et nous place chaque fois sans dessus dessous. N'en déplaise au savoir qui se veut sûr de lui, le monde, notre monde ne se laisse pas aisément « emboîter », il nous met plutôt chaque fois *hors de nous*.

*** Par temps circulaire de l'interprétation, le lecteur doit ici entendre ce qui de la méthode herméneutique est appelée le Cercle herméneutique, ou en termes moins savants, mais combien plus parlant, le *Cercle bien portant*. Voir notamment Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969.

2.2 *Mise en contexte de la résurgence d'une connaissance négative*

La philosophie politique contemporaine à laquelle nous nous sommes exposés se démarque en effet sur un point central. Née dans et à travers le trouble du XX^e siècle, construite sur fond d'un monde promis à la lumière, mais témoin forcé des formes de domination sans exemple et désormais hantée par ce spectre, sa préoccupation n'est plus la formalisation du politique par la connaissance – que celle-ci soit juridique, philosophique ou métaphysique –, mais la *dé-formalisation* du savoir. Une dé-formalisation du savoir qui vise pour l'essentiel à saisir le politique tel qu'il se manifeste chaque fois de manière unique par *excès* et par *défaut*. L'humeur qui provoque les interrogations et les déplacements de cette philosophie est essentiellement agnotisque, elle est à replacer, tel un symptôme, dans son contexte d'émergence historique et épistémologique. Sur le plan historique, elle prend forme à travers la préoccupation et l'angoisse que suscitent et soulèvent les entreprises de totalisation, de formalisation ou de rationalisation du monde humain (déshumanisation). Sur le plan philosophique, son attention sera ainsi déplacée du projet « platonicien » de fonder la possibilité d'une justification rationnelle des normes de la coexistence par ou dans un principe unificateur vers le développement d'une certaine sensibilité généreuse à ce qui fait obstacle aux entreprises de totalisation¹⁸ ou de rationalisation dont les apparitions dans l'histoire récente laissent, dans leurs paroxysmes, un monceau de morts sans sépulture. Du point de vue épistémologique, la situation semble bien pouvoir être retracée à travers l'onde de choc qu'ont provoqué ces événements historiques et l'impossibilité pour la philosophie et toutes formes de connaissances à parler et justifier désormais une marche continue de l'*Histoire* vers la réalisation de l'Esprit objectif – absolu Hegélien – sans susciter aux passages de grandes méfiances quant à son « intentionnalité » ou la « place et le lieu » d'où elle parle. Si quelque chose doit bien être pensé comme un « désenchantement »

¹⁸ Il ne s'agit pas ici de faire un amalgame grossier entre le projet de la république platonicienne et les entreprises de totalisations du XX^e siècle qui embrassent une forme particulière d'organisation, notamment en construisant « un procès d'acceptabilité » de la formule moderne, et sans précédent dans l'antiquité, de l'État Total. Il s'agit pourtant de penser à partir de notre propre site et avoir le courage, après les expériences du XX^e, du deuil d'un certain mode de penser disons « platonicien » ou même « néoplatonicien ». Pour une analyse du « procès d'acceptabilité » de la formule et des langages de l'État Total, nous renvoyons à l'introduction (remaniée et rééditée) de l'ouvrage plus colossal de Jean-Pierre Faye paru d'abord sous le titre de *Langages totalitaires*. Jean-Pierre Faye, *Introduction aux langages totalitaires. Théorie et transformations du récit*, Paris, Éditions Hermann, 2003.

dans le courant de notre histoire récente, ce n'est pas *le monde, notre monde* ni même celui de nos héritages qui témoignent encore des hésitations sur l'aventure humaine et la compréhension de *soi*, mais notre propre prétention à savoir, cette prétention de la conjonction pure entre savoir et fins dernières de l'homme et de la société. L'arroseur enfin arrosé... Nous savons maintenant que nous ne pouvons pas savoir, et ce, même s'il peut bien subsister des élans nostalgiques où se dessine secrètement et s'entend le désir latent de la « grande réconciliation », de « l'homme-total » ou d'une « société sans histoire »¹⁹. Même si nous sommes à cet égard tous les enfants bâtards de la mémoire de l'*Aufklärung*, on ressemble plus aux hommes d'hier desquels nous avons bien voulu nous croire pendant un temps relativement court distancié de par la manifestation dans l'histoire de notre dit « esprit éclairé » qui s'est enlisé et perdu dans le naturalisme et l'objectivisme pour y devenir véritable religion de substitution *. C'est de cette dernière que le philosophe contemporain, dont la *voix nous* parle, se distancie et se démarque;

Le philosophe ne dit pas qu'un dépassement final des contradictions est possible et que l'homme total nous attende dans l'avenir : comme tout le monde, il n'en sait rien. Il dit – et c'est toute autre chose – que le monde commence, que nous n'avons pas à juger de son avenir par ce qu'a été son passé, que l'idée d'un destin dans les choses n'est pas une idée, mais un vertige, que nos rapports avec la nature ne sont pas fixés une fois pour toutes, que personne ne peut savoir ce que la liberté peut faire, ni imaginer ce que seraient les mœurs d'une civilisation qui ne serait plus hantée par la compétition et la nécessité. Il ne met son espoir dans aucun destin, même favorable,

¹⁹ Dans la sémantique de l'auteur à qui nous empruntons l'expression, une « société sans histoire » doit être entendue comme une société qui mettrait fin aux polémiques concernant son origine et ses fins dernières. Paul Ricœur, « La crise de légitimation », *op.cit.*, p.373. Chez Claude Lefort, notons qu'une « société sans histoire » est une société qui, se donnant pour « aboutie », ne peut avoir d'autre impératif que sa propre reproduction et sa stabilité, que l'entretient du mythe efficace d'un terme. Ce dernier point est essentiel, il s'agit bien de la circulation du mythe efficace d'un terme, d'un faire *comme s'il* ne se passait rien. Un *comme si* puissant qui fait oublier qu'aucune société ne peut pourtant être purement et absolument « sans histoire ».

* Religion de substitution qui, il va sans dire, n'a pas encore perdu aujourd'hui toute sa puissance de séduction, loin s'en faut. Étonnant d'ailleurs le fait que nous apparaissions très souvent convaincus de détenir ou d'avoir enfin percé, mieux que quiconque, les secrets du monde et de l'être, fusse même pour dire que ce dernier n'est pas « Un », mais « scindé » ou « multiple ». Les exemples de cette conviction « d'avoir percé et d'être grossièrement l'aboutissement de toutes choses » sont multiples, il n'y a qu'à tendre l'oreille pour en entendre partout le bavardage bruyant. Nous ne sommes pas loin de la circulation du mythe efficace d'un terme, du *comme si* nous étions nous-mêmes sans histoire, sans hésitation, sans tâtonnement, sans contingence, sans va-et-vient, sans *trace*... Société qui, à travers la poursuite de la « grandeur de la transparence du soi à soi et le désir d'authenticité », ne peut que se montrer sourde à ses propres *tensions*...

*mais justement dans ce qui en nous n'est pas destin, dans la contingence de notre histoire, et c'est sa négation qui est position*²⁰.

Après une entreprise de rationalisation aussi prétentieuse que celle qui fût la nôtre, qui ne se limite pas et ne se mesure pas qu'à l'aune des expériences concentrationnaires il va sans dire, cette connaissance maintenant négative déplacée sur le plan du problème politique n'est pas une tare ni même un résultat négligeable ou méprisable de notre propre histoire. Et plutôt que de l'envisager sous la perspective d'une « crise de l'historicité », peut-être que cette connaissance négative doit plutôt être envisagée comme une chance, du moins *la* chance qui s'entend à *travers* le legs de la philosophie contemporaine. Ce *legs* dont nous avons tous, encore à ce jour, bien du mal à prendre la mesure, mais qu'il nous faut maintenant porter *devant soi*, c'est-à-dire saisir pour nous et peut-être aussi, qui sait, éventuellement en répondre.

2.3 *L'appel à la générosité herméneutique de la philosophie politique contemporaine*

Le politique, envisagé sous le visage d'une forme totalisante ou d'un savoir absolu, serait la réalisation d'une synthèse unitaire, une relation de conjonction entre ce savoir particulier et cette grande synthèse « universelle » du lieu. Un englobant rationnel ultime, un point privilégié en surplomb à partir de quoi tout pourrait se connaître et se dire « comme politique ou non politique » sans densité propre, c'est-à-dire indépendamment des tâtonnements historiques qui font que l'homme est *homme* et que le monde est *monde*, tâtonnements polémiques qui caractérisent notre propre expérience *au monde* qui ne trouve pas d'assurance, mais soulignent toujours les traits incertains de notre aventure. C'est une réponse disons univoque et inévitablement *ouséologique* et descendante, et pourtant lâche et sans profondeur, à la question du « Qu'est-ce que...? ». Quant au point adopté de la *dé-formalisation* du savoir par la philosophie contemporaine qui nous intéresse ici, c'est d'abord l'acceptation de l'impossibilité dernière de répondre à une telle question *. C'est le souffle courageux, dans les lignes profondes des textes et du monde,

²⁰ Maurice Merleau-Ponty, *op.cit.*, *Éloge de la philosophie...*, p.60

* Non pas qu'elle abandonne l'idée philosophique de vérité, mais qu'elle ne succombe pas à l'opportunité harmonique que constituent « ces vérités fausses, mais propres » que nous

du deuil de la « transparence du sens ». Idée ou obligation de la transparence du sens qui a animé nos rêves – et nos crimes – les plus fous et dont les modes de pensées qui lui sont corollaires informent encore le désir latent que certains poursuivent, parfois même en toute bonne foi, convaincus que nous pourrions y trouver là notre grâce, notre absolution voire même le lieu de la grande Rédemption. C'est pour ainsi dire, dans la philosophie qui nous occupe ici, l'affirmation ascendante de la présence d'une *déhiscence* irréductible, une forme d'excès, un reste obscur qui contient non seulement la possibilité fragile de faire obstacle à la systématisation et à l'ordre mortifère du sens, même celui de la philosophie et de la connaissance, mais qui plus fondamentalement demeure toujours de nouveau à comprendre. Finalement, il s'agira pour la philosophie de saisir ce qui dans le monde humain se joue, tel que cela se joue chaque fois de manière inévitablement unique.

À ceux qui demeurent encore sensibles aux questions humaines et ouvrent leurs oreilles aux propositions de la philosophie contemporaine, l'invitation est claire. Il s'agit désormais pour le chercheur de [re]prendre le monde et l'homme tels qu'il les trouve, c'est-à-dire au *travail* dans une esthétique foisonnante. Pour la philosophie, il s'agit peut-être plus spécifiquement de *faire mémoire* de cette belle et fragile symphonie inachevée et inachevable du monde, celle du tourbillon et de l'ivresse des « commencements et recommencements » qui empêchent d'y mettre fin par un Principe et/ou une organisation *univoques* de la coexistence comme le souligne encore Ricœur dans un de ces textes consacrés à l'œuvre *vivante* d'Hannah Arendt. Et que cette invite de *dé-formalisation* du savoir et cet *appel* à la générosité herméneutique, qui nous fait le plus souvent terriblement défaut, soit adressé au chercheur ou au philosophe dans les formes de réflexions et de recherches qui leurs sont propres, cela n'a aucune importance sur le fond quant au problème politique qui les interroge et les anime tous deux.

mentionnions en introduction à la suite de Schelling. Cette philosophie, qui prend l'homme et le monde, notre monde, tel qu'elle le trouve, c'est-à-dire au *travail*, se distingue donc de ce qu'on entend traditionnellement par « philosophie politique ». Cette philosophie politique qui a historiquement cherché à déterminer les conditions du régime correspondant le mieux à la *vie bonne* et qui dès lors, et peut-être bien malgré elle, a corrigé, dissimulé ou effacé les *traces* d'excès par défaut de capture de sa propre pensée.

3. *Penser la possibilité de l'impossibilité du Principe*

Cette brève contextualisation de la philosophie politique qui sert ici d'arrière paysage et teinte de ses couleurs vives notre propre réflexion importe et ce, bien au-delà de ce que nous pourrions appeler le caractère essentiellement anecdotique des conditions de sa propre émergence. Cette brève contextualisation nous importe pour deux raisons. La première tient au fait qu'il nous semble impossible d'entendre ce dont il sera pour elle question sans se rapporter au point de vue depuis lequel elle tient sa consistance et ses motifs. La seconde est pour souligner à grands traits le fait que cette philosophie politique est une pensée à caractère essentiellement résistant, au double sens politique et philosophique du terme, une philosophie muée par un *Amour du monde* et préoccupée par la radicale fragilité de *l'agir* humain qui l'oppose, du moins en principe, à toute pensée formelle et nostalgique. Et si elle s'attache à une longue tradition philosophique, elle ne la relate pas pour maintenir ou « conserver » ce qui ici la précède, mais bien pour faire implorer le présent, son propre présent. Est-il donc besoin de souligner que cette pensée ne cherche pas le Principe ou les moyens axiologiques de la conjonction et de l'harmonisation définitive de la société. Il nous faut y insister, elle tente de saisir et faire entendre chaque fois la *possibilité de son impossibilité*. Aussi paradoxale que celui puisse paraître pour l'instant, la *possibilité de l'impossibilité du Principe* n'atteste pas, loin s'en faut, d'une défaillance quelconque de l'homme et du monde.

S'ils sont nombreux à s'être engagés dans cette philosophie* et à faire vocation de la *possibilité de l'impossibilité du Principe*, nul autre que Ricœur et Emmanuel Levinas²¹ n'ont mieux exprimé la nécessité de celle-ci sur le plan de la réflexion politique. Lieu de réplique positive, la philosophie doit selon eux s'engager à « penser la possibilité d'un

* Pensons notamment à Walter Benjamin, Maurice Blanchot, Jacques Derrida et Jean-Luc Nancy pour n'en nommer que quelques uns dont l'écho demeure toujours tout près de nous, peut-être même *en nous* comme si nous y avions trouvé là, en cette dissonance que de certains ont nommée la théologie négative, des *frères d'espérance*.

²¹ Nous renvoyons le lecteur aux ouvrages de Levinas dont les secrets ne se laissent pas facilement percer, mais dont les impulsions nous *parlent* sans cesse. Comme si, tout, dans chaque instant, dans chaque pas de cette réflexion nous reconduisait sans cesse vers le *murmure* de cet *appel* à une *exigence* de justice dont les formes vastes nous demeurent encore tout à fait inconnues. Emmanuel Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Éditions Kluwer Academic, 1971. Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Éditions Kluwer Academic, 1978.

monde non totalitaire, possibilité qui est à rechercher dans les ressources de résistance et de renaissance contenues dans la condition humaine en tant que telle ». Et Ricœur ici de poursuivre; après l'expérience concentrationnaire « la question de la philosophie, et plus précisément de la philosophie politique s'énonce ainsi : quelles barrières et quelles ressources la condition humaine oppose-t-elle à l'hypothèse terroriste de l'indéfinie plasticité de l'homme-masse, hypothèse terroriste, à la limite du pensable, qui rend les hommes superflus ²² ». Ici, et, peu importe le contexte historico-politique, dans lequel il prend parole, c'est à une véritable « anthropologie philosophique que le penseur politique est convoqué ²³ ».

Le projet philosophique et sa consistance sont rendus ici tout à fait explicites. Penser encore et toujours la possibilité du *monde et de l'homme*, soit d'un monde non totalitaire certes, mais aussi d'un monde qui « ne serait pas figé, dogmatisé, fermé sur sa seule transmission devenant lentement “une chose morte”, obstacle à la transmission vivante²⁴ ». Il s'agit pour le philosophe de déployer, de découvrir, de révéler les signes d'humanité qui traversent et se trouvent peut-être même *au-delà* ou *en deçà* de l'Histoire connue sous la majesté de sa majuscule. Peut-être s'agit-il pour le philosophe de déposer lui-même dans son œuvre ces quelques signes qu'il nous faut toujours de nouveau découvrir. Dans cette perspective, la philosophie – comme la sociologie et l'anthropologie qui prennent une forme nouvelle au même moment – ne peut constituer le lieu où l'on pourrait puiser la recette d'une unité glorieuse ou de sa restitution sous l'affirmation de quelque Principe que ce soit. S'il y a bien une *exigence* qui se découvre à travers la rythmique vibrante de ces textes plus *vivants* que la vie elle-même, elle nous semble être toute autre. Elle nous semble même à certains égards, et sans que nous ne puissions encore nous en expliquer tout à fait, venir d'*ailleurs*. La philosophie politique

²² Paul Ricœur, « De la philosophie au politique », In *Lectures I. Autour du politique*, Paris, Éditions du Seuil, 1991, p.16

²³ *Ibidem*

²⁴ Si Michel Freitag est connu pour le regard « catastrophique et apocalyptique » qu'il pose sur notre société, nous demeurons interpellés par le souci qui, au fond, met sa pensée en mouvement, soit la nécessité de *laisser des traces* de ce qui perdure à soi-même, *faire don de la vie* pour d'autres. S'il nous demeure impossible de nous associer au constat final et désespéré qu'il pose, nous demeurons convaincus, comme lui, que l'université tend à imposer la formulation de « savoirs » qui efface toute trace de vie, toute trace de présence de l'auteur qui *expérimente* un monde plus vaste que *soi*. Voir Michel Freitag, *Le naufrage de l'université et autres essais d'épistémologie politique*, Paris, Éditions La Découverte, 1996, p.192

contemporaine, plus fidèle en ce sens à l'« inspiration ancienne de la philosophie » selon Lefort²⁵, se demande bien quels sont les principes générateurs d'une société auxquels renvoie déjà une certaine « *mise en forme* de la coexistence humaine²⁶ », mais c'est une autre idée que celle de les fonder rationnellement qui la guide. C'est par ricochet, une tout autre *exigence* de connaissance qui la met en mouvement. Il s'agit donc plutôt pour cette philosophie de nous convier à questionner le Principe, quel qu'il soit et, par le fait même, interroger sans relâche le problème que pose et suppose l'« entrée » de l'homme (humain) dans le Principe comme le disait Levinas. Conjointement et inexorablement, il s'agit pour elle de faire entendre l'*exigence* de penser et même peut-être se faire gardien de la possibilité, aussi infinitésimale et fragile soit-elle, de toujours pouvoir se dérober à la menace imminente que contient, par définition, la *mathesis universalis* du Principe laissé à lui-même; la contumace.

3.1 Temps circulaire, indiciel et inachevé de l'interprétation

Ce qui importe et lie le chercheur et la *voix* du philosophe c'est le fait suivant; la *dé-formalisation* du savoir qu'implique cette pensée résistante et attentive au *travail* dans lequel se trouve l'homme et le monde se situe à l'antipode d'une possibilité de détermination et d'harmonisation définitive du monde humain. À la manière de la créature baroque, elle implique en ce sens l'abandon de la caresse ambitieuse d'un projet providentiel par le biais d'un savoir garant, le refus de troquer le désir d'*éternité* contre la croyance en des temps meilleurs. Ceci tout en constituant une réplique et une invite positive, une philosophie de la vie diront certains, qui remet sur le métier un réalisme *tragique* qui se découvre à même les interrogations fondamentales qui ont toujours animé les hommes d'hier et doivent encore et toujours nous interroger. Quant à l'idéal de compréhension du politique que nous avons fixé au départ, son potentiel heuristique apparaît ici certain. Reste que nous devons encore le découvrir dans le temps circulaire, indiciel et inachevé de l'interprétation que cette invite suppose et implique sur le plan de la connaissance. Ce temps circulaire, indiciel et inachevé de l'interprétation pourra bien

²⁵ Claude Lefort, « Sur la part de l'irréductible. Permanence du théologico-politique? », In *Essais sur le politique. XIXe XXe siècle*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p.280

²⁶ *Ibid.*, p.281

paraître interminablement déceptif, notamment à celui qui se met en quête de réponses définitives. Peut-être est-ce là d'ailleurs ce qui explique, en partie, que la philosophie politique d'après-guerre qui réanime notamment, mais pas seulement, la *puissance évocatrice* des textes anciens soit souvent délaissée par les chercheurs au profit de l'opportunité plus harmonique que constitue l'idée d'une définition stable du politique comme principe d'organisation de la « coexistence » réalisé dans l'histoire des Princes, soit par la délimitation d'un « pouvoir incarnateur ». Principe qu'il nous suffirait d'identifier, nommer et raconter pour nous comprendre ou en recouvrer le nom coûte que coûte lorsqu'il semble nous « faire défaut ». Or, le politique, tel que nous propose de l'appréhender et d'en *faire chaque fois mémoire* la philosophie contemporaine, ne peut se comprendre qu'à condition très précisément de se dérober sans relâche à l'avarice du nom ou la tentation ataraxique et désincarnée d'une définition qui l'étreint ou viendrait en précipiter et en donner les termes sous la majesté aride d'une quelconque majuscule. Majesté aride d'une majuscule qui serait autre que celles nombreuses des noms particuliers qui ne durent, elles, que l'espace et le temps d'un éclair.

3.2 Hypothèse de travail de la philosophie politique contemporaine

C'est à travers le travail d'élucidation de certains auteurs contemporains que se découvre et se révèle avec plus de précisions le caractère fondamentalement double, énigmatique et problématique du politique qui force lui-même cette *dé-formalisation* du savoir et le temps circulaire, indiciel et inachevé de son interprétation. De leur propre travail et de leurs interrogations se déploie et se transmet alors une richesse de significations à travers laquelle quelque chose de *notre* monde se *donne* à voir qui résiste, déborde et ne peut être réductible à « la fausse clarté du commandement et de la soumission ²⁷ » ou à celle de l'Unité signifiante du Principe qui lui est inexorablement lié. « Fausses clartés » à partir desquelles maints phénomènes occupent une position marginale et perdent encore aujourd'hui leur caractère problématique, répétant ainsi

²⁷ Myriam Revault-d'Allones, *La persévérance des égarés*, Paris, Éditions Christian Bourgois, 1992, p.9

chaque fois, et souvent en toute innocence, le geste inaugural ou l'énoncé originaire* – organiciste ou contractualise – de l'entreprise de compréhension de la philosophie classique (Hobbes, Rousseau).

Si le politique ne peut ni se réduire à la question du « pouvoir incarnateur », ni même se mesurer en termes de savoir étant donné la diplopie *originnaire* qui le caractérise, le pari des auteurs auxquels nous allons nous attarder est le suivant : il s'*indique* peut-être dans toutes ces oscillations sans facilité que l'on retrouve partout dans le langage sur un mode toutefois fragmentaire. Langage duquel nous avons le plus souvent, à tort, grand mépris en le traitant encore comme instrument ou moyen de communication alors qu'il nous faudrait apprendre à lui reconnaître et lui restituer chaque fois sa dignité intransitive**. Dimension intransitive du langage qui, à l'instar du verbe divin nommant-créant le monde dans la *Genèse* devient particulièrement prégnante et problématique dans le cas qui nous occupe ici.

Dans toute sa porosité, la philosophie contemporaine exprime en effet la nécessité d'une théorie compréhensive du politique qui passe *par* et *à travers* une phénoménologie herméneutique, soit par l'interprétation de son langage et de ses potentialités dialogiques et polysémiques. Langage et potentialités dialogiques et polysémiques qui délivrent et exhibent, sur un mode fragmentaire et par petits éclats [*Splitter*] le « sens de l'expérience humaine qui, comme l'*originnaire*, n'est jamais *donné* à la perception nue²⁸ » puisque toujours déjà *informé* par un *entretien* qui a déjà commencé. Le politique, chez chacun de nos auteurs de référence, est en effet considéré comme le lieu de rencontre entre deux processus hétérogènes, deux processus irréductibles l'un à l'autre, mais pourtant inexorablement liés. Ces deux processus, comme le lieu de leur rencontre, prennent

* Par énoncé originaire, nous entendons un énoncé de principe qui structure toutes les conditions d'énonciation qui permettent de le réitérer, de le réifier, de le légitimer et de structurer de manière très spécifique et [dé]limitée notre vision du monde.

** La dignité intransitive du langage est ce qui a inspiré les travaux de Walter Benjamin à propos du langage humain et la culture. Elle inspire aussi le langage édénique qui est recherché dans la poésie par Hölderlin. Peut-être même est-elle la dignité que recherche Novalis dans son œuvre. Nous tenons évidemment ici ces *héritages* en haute estime, ne serait-ce que pour nous avoir laissé *là*, pour nous et sans aucun doute pour d'autres encore, des *traces* d'humanité.

²⁸ Paul Ricœur, présentation de Michaël Foessel au chapitre « Le langage et le monde », In *Paul Ricœur. Anthologie*, Paris, Éditions du Seuil, 2007, p. 30 en italique dans le texte.

plusieurs noms selon le style et la syntaxe de chacun de nos auteurs de référence. Il nous est toutefois permis de suggérer qu'ils partagent aujourd'hui entre eux une même grammaire. À ce titre, disons pour l'instant que l'hypothèse générale qui est mise à l'épreuve dans cette littérature est que le politique est *manifestement là* sans pourtant être tout actuel sous le regard. Il ne peut, à cet égard, qu'être retracé à travers les tensions que suscite le rapport fondamental et dialogique entre *innovation* et *sédimentation* de sa propre signification, ce qui rend d'une part, tout savoir à son égard fragile, mais constitue, d'autre part, sa propre condition. Le politique ne possède par conséquent aucun support d'assignation ontique *a priori*, et s'il a bel et bien tout à voir avec le problème de la coexistence et l'idée même de *communauté*, au diapason de l'usage actuel, nous verrons dans cette première partie que celui-ci *reste foncièrement indéterminé parce que multiplement déterminable*. Et nous ne faisons là aucun jeu de mots, ce dernier énoncé est à prendre le plus sérieusement et à traiter de la manière la plus rigoureuse qu'il nous soit ici possible de le faire. Irréductibles en « image, en objet, en sujet », refusé même au mot dont les défaillances sont toujours plus éclatantes que manifestes, ces deux processus hétérogènes, il nous faut donc malgré tout nécessairement tenter de les tenir ensemble pour penser leur rencontre. Nous devons donc y être attentif, ou du moins y développer une certaine sensibilité pour nous porter, nous, à la rencontre du politique, et quand on dit nécessairement *tenir ensemble* ce n'est pas ici peu dire...

S'il nous faut donc considérer l'indéterminité foncière du politique puisque le texte et la cartographie de ce *lieu* informe ne sont ni écrits ni répertoriés nulle part et que nul, il faut en convenir, ne peut non plus composer le sens du final de la « symphonie inachevée ²⁹ », il ne faut jamais négliger les aspects sous lesquels se dessine pourtant, et malgré tout, le paysage d'une certaine détermination. Ce paysage de la détermination qui se dessine à l'oracle du *sens* qui s'immobilise et se sédimente, c'est-à-dire à travers des formes empiriques et des faits intra-mondains qui se donnent eux comme valant pour toutes choses. N'est-ce pas Ricœur qui disait que l'indétermination du regard ne peut se voir ou du moins s'apercevoir que dans le comble de la nécessité regardée ! Et s'il demeurera impossible d'épuiser ici ce vaste problème du télescopage de l'indétermination

²⁹ Nous empruntons cette belle expression au philosophe Gabriel Marcel auquel nous renvoyons le lecteur pour une belle découverte et l'exploration d'interrogations qui n'ont en rien perdu de leur acuité. Gabriel Marcel, *Présence et Immortalité. Journal métaphysique 1938-1943*, Paris, Éditions Flammarion, 1959.

et de la détermination du sens, de l'innovation et de la sédimentation de la signification, toute tâche de savoir ou démarche de connaissance rigoureuse à propos du politique ne peut faire l'économie de cet énoncé paradoxal et de cette tension que nous évoquions à l'instant. Pour nous porter à la rencontre du politique nous ne saurions alors nous loger dans la quiétude, ni même privilégier, liquider, effacer ou arbitrairement subordonner l'un ou l'autre de ces aspects dans sa dimension mouvante en ignorant l'autre ou feignant de considérer leur paradoxal entrelacement. Il nous faut donc accepter de nous laisser emporter par cet énoncé, et ce, même si nous savons d'avance que non seulement nous ne pourrions ici, comme ailleurs, toujours qu'échouer à le penser absolument, mais que nous ne pouvons éviter que cette tension caractérise elle-même, et souvent à notre insu, notre propre travail.

3.3 *Paradoxe politique*

La philosophie politique contemporaine, sans nous tracer le chemin, nous invite à nous situer de plain-pied dans la difficulté de tenir ensemble les deux bouts de ce vaste problème. Dans cette littérature, la formulation du « politique comme lieu [atopie] de l'équivoque ³⁰ » trouve ainsi sa cohérence théorique, mais sert plus fondamentalement à pointer cette tache aveugle du politique qui enjoint toutes les difficultés à son égard. Elle désigne en creux le vide irréductible qu'introduit l'*intrigue du politique* et dévoile du même coup l'existence empirique d'un « paradoxe politique ³¹ ». Comme le paradoxe défini en son sens technique et classique par « un raisonnement dont la conclusion contredit les prémisses, ou qui justifie deux conclusions contradictoires, et qui est souvent porteur de vérité ³² », nous avons constaté dans la littérature que celui du politique est également porteur d'une forme de *vérité* en *tension* tout à fait particulière que nous viserons ici à traduire. S'il y a bien une sorte de *vérité* paradoxale qui fait que le politique demeure la « grandeur, mais aussi la misère de l'homme » comme le dit Ricœur³³, nous

³⁰ Jacques Rancière, *La méésentente. Politique et philosophie*, Paris, Éditions Galilée, 1995.

³¹ Paul Ricœur, *op.cit.*, « Le paradoxe politique »...

³² S. Auroux (sous la dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, Paris, Éditions des Presses Universitaires de France, 1990, p.1848

³³ Paul Ricœur, *op.cit.*, « Le paradoxe politique »...

sommes conviés par la littérature à la chercher d'abord dans le creux même de cette diplopie qui caractérise le langage commun lorsqu'on l'écoute, celui du « savoir » lorsqu'on l'entend et celui de la philosophie lorsqu'on s'y expose. Si la littérature contemporaine sur le politique demeure aussi ambivalente que l'objet qu'elle tente de circonscrire, elle s'efforce pourtant de rendre intelligible et d'élucider cette ambivalence en la théorisant à partir des tensions qu'elle suscite. De notre côté, il nous faut d'abord comprendre ce dont il est question lorsqu'on parle *d'intrigue du politique* afin de saisir ce qui est en jeu lorsque les auteurs parlent, eux, d'un véritable paradoxe politique. Paradoxe, qui nous obligera, par la suite, à déplacer notre regard pour saisir la texture manifeste du politique sans préjuger de sa forme sous l'influence immédiate de ces répertoires qui non seulement viennent *conjur*er l'intrigue, mais dissimulent les données ou les *traces* du paradoxe que cela ne manque jamais de faire surgir.

4. *Conjurer l'intrigue. « Les hommes se cherchent... »*

L'intrigue dont il s'agit dans la problématique du politique tel que nous l'envisageons ici, n'est pas un savoir de contenu positif, mais la manière pour les hommes de *s'inscrire dans* et *à travers* le monde à partir d'une *modalisation/nominalisation/désignation* des questions humaines de base soit, celles des origines et de l'eschatologie (destination). *L'intrigue du politique*, mise à nu dans son nerf interrogatif le plus profond, est ici celle que nous aimerions pourtant ne jamais recevoir pour elle-même, car la vérité de la question des origines et de l'eschatologie, de *l'être et du monde* est, à son point le plus rigoureusement envisagé, « l'assomption du néant » qui nous frappe violemment de plein fouet lorsqu'il s'agit du d'abord « avant toute chose » comme du Tout « après-demain ». Assomption du néant donc, qui inquiète toujours, mais qu'on ne peut évidemment se représenter³⁴. Or, être inquiet c'est toujours aussi chercher inlassablement et sans relâche son centre tout en nous agrippant le plus souvent, nous faut-il nous l'avouer, à la margelle du puits;

³⁴ Pierre Legendre, *Leçons VII. Le désir politique de Dieu. Études sur les montages de l'État de droit*, Paris, Éditions Fayard, 2005, p.178

*Chacun de nous est un puits sans fond, et ce sans fond est, de toute évidence, ouvert sur le sans fond du monde. En temps normal, nous nous agrippons à la margelle du puits, sur laquelle nous passons la plus grande partie de notre vie. Mais Le Banquet, Le Requiem, Le Château viennent de ce sans fond et nous le font voir*³⁵.

Meubler la scène des origines, habiter celle de l'eschatologie, construire une Tour qui touche aux cieux³⁶, bref, *conjur*er l'intrigue, telle est donc la brûlante et fort problématique question politique par excellence, celle dont aucun homme, aucune société ne peuvent faire l'économie, telle est cette *tâche* toujours à reprendre dont parle le philosophe Claude Lefort que nous citons en début de chapitre. Cette *tâche* qui demeure très précisément la même, dit-il, depuis qu'elle a été formulée et qui, cependant, est toujours à reprendre, d'une époque à l'autre, parce que le savoir qu'elle produit ne saurait se défaire de ce qui se donne pour chacun à interroger de sa propre place. Et si cette *tâche* demeure la même, qu'elle est constamment à interroger, peut-être est-elle aussi, si nous y sommes attentifs, ce qui nous rend visible chaque fois les différents enjeux qu'elle pose, les difficultés qu'elle soulève et les ramifications singulières qu'empruntent chaque fois, et de manière unique, les hommes pour la penser/*pan*ser comme le laisse sous-entendre Cornélius Castoriadis. Et si nous ne pouvons évidemment avoir aucun accès à « un "degré zéro" quelconque, à savoir au moment même où naît un ordre social de quelque façon qu'on puisse le nommer »³⁷, peut-être que cette *tâche* peut nous faire entrevoir minimalement ce qui à *travers elle* est poursuivi ou visé au plus profond parfois même par le biais d'un recouvrement de l'Abîme³⁸ de l'interrogation pour le meilleur ou pour le pire...

³⁵ Cornelius Castoriadis, « Une interrogation sans fin », In *Les carrefours du labyrinthe Tome V, Fait et à faire*, Paris, Éditions du Seuil, 2008, p.313

³⁶ Franz Kafka est sans doute celui qui a le mieux saisi le vaste problème politique que suscite pour les hommes la construction de la Cité, et ce, à travers le récit qu'il consacre à l'épisode biblique de la Tour de Babel. Voir Franz Kafka, « Les armes de la ville », In *Œuvres complètes II*, Paris, Éditions Gallimard, 1980.

³⁷ Paul Ricœur, « L'idéologie », In *Paul Ricœur Anthologie*, Paris, Éditions du Seuil, 2007, p.374

³⁸ Dans la sémantique d'un auteur comme Cornélius Castoriadis, ce « recouvrement de l'Abîme » est précisément la fonction de l'*imaginaire institué* dans l'économie d'ensemble d'une société. Voir Cornélius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du Seuil, 1975.

*Nombreuses sont les choses que l'homme a éprouvées
Bien des divins il a nommés
Depuis que nous sommes entretien...³⁹*

« *Les hommes se cherchent...* », n'a jamais cessé de répéter Levinas. Et ce problème est celui auquel nous devons demeurer sensible, celui duquel on ne peut simplement pas se désintéresser puisque cela nous concerne. Notre propre *quête* peut en effet justifier à tout moment bien des écarts...

³⁹ Strophe d'Hölderlin citée en exergue du présent chapitre.

CHAPITRE II

LE PARADOXE POLITIQUE. LES HOMMES SE CHERCHENT...

*Das Gespräch das wir sind **
Friedrich HÖLDERLIN

Les hommes se cherchent... Telle est la note¹ du philosophe Emmanuel Levinas sur laquelle nous terminions le précédent chapitre. Et si nous l'avons terminé ainsi, cela n'est absolument pas anodin. Nulle part nous n'avons trouvé un énoncé qui, en une si belle brièveté et sans l'ombre d'une animosité, vient pointer et faire signe vers le vaste problème qui semble à la fois donner, à la fois couper le souffle de la philosophie politique contemporaine. Ce problème qui, au fond, semble la préoccuper et la mettre en mouvement, celui qui la met peut-être sans cesse sens dessus dessous, celui dont elle tente inlassablement d'élucider à travers tous ces déplacements que nous évoquions et dont il nous faut encore maintenant prendre la mesure, notamment la juste mesure des interrogations qui ne manquent pas d'en surgir. Comment les hommes se cherchent? Pourquoi donc se cherchent-ils? Qu'advient-il lorsqu'ils peuvent, à certains égards, en prétendre *s'être* enfin trouvés? En d'autres mots, comment les hommes conjurent leur propre *intrigue*, comment nous conjurons nous-mêmes chaque fois, et de manière unique, notre propre *intrigue* pour *se faire communauté*, pour *nous faire communauté*? Qu'est-ce qui rend par ailleurs tout ce problème si ambigu que nous n'arrivons jamais à nous faire une image sans trébucher sur un [non]*fond* qui demeure pour nous de l'ordre d'un obscur lumineux, ou pour le dire de manière plus juste et littérale, sans se retrouver face à la *Hauteur* de ce qui semble bien demeurer de l'ordre de l'innommable, hors de *prise* de notre propre langage axiologique? Et plus fondamentalement, pourquoi un philosophe herméneute comme Paul Ricœur, par un énoncé troublant déjà cité précédemment et qui

* « L'entretien que nous sommes ». Vers d'Hölderlin cité par Paul Ricœur est affectonné par Hans-Georg Gadamer et Jean-François Lyotard.

¹ Pour une introduction et une exploration de cette note à travers un parcours de la pensée éthique et extra-morale d'Emmanuel Levinas, nous renvoyons le lecteur au petit ouvrage de Gérard Bensussan. Gérard Bensussan, *Éthique et expérience. Levinas politique*, Strasbourg, Éditions de La Phocide, 2008.

restera toujours présent à nous, nous enjoint-il donc à considérer que « le politique est la grandeur de l'homme, mais qu'il a toujours été aussi sa plus grande misère ² ».

1. *Le politique : Grandeur et misère*

S'il est un autre énoncé *témoin* au côté de celui de Levinas qui expose le problème, voici que celui-ci exhibe cette impossibilité de trancher qui nous assaille tous lorsqu'il est question du politique. Le politique, poison et remède de notre propre *quête*? Mystère inscrutable et pourtant toujours à reprendre selon la philosophie. Ici, se loge en effet la plus grande ambiguïté, celle qui fait éternellement retour *à travers* et *entre* nos nombreux héritages textuels où tout *se superpose en surimpression* pour reconduire inlassablement à cette même idée, ce même dilemme insoluble du politique que nous pourrions penser, en son point le plus abstrait, comme une forme de *médication* qui permet d'affronter les affres du monde sans doute, mais qui demeure aussi toujours une *médication interminable*³. Remède et poison... Grandeur et misère... chance et malchance *... Ces deux plans semblent bien relever du même processus de *quête* de ces *hommes qui se cherchent que nous sommes*.

D'un plan à l'autre, on passe pourtant de l'*avènement* à sa *monstration* et tel semble pouvoir être désigné comme « la double et paradoxale originalité du politique ⁴ » nous dit Ricœur. Mais telle doit donc aussi être comprise la double contrainte que [im]pose le politique à la connaissance et à la pensée, celle du moins que la philosophie politique contemporaine nous invite encore à approcher pour en réfléchir rigoureusement les implications bien qu'il soit certain que nous ne puissions jamais ni épuiser la haute

² Paul Ricœur, « Le paradoxe politique », In *Histoire et Vérité*, Paris, Éditions du Seuil, 1955, p. 260-285. Voir aussi le texte réédité auquel nous référons In *Paul Ricœur. Anthologie*, Paris, Éditions du Seuil, 2007, p. 363-367

³ L'expression est ici empruntée à un court essai de Paul Veyne qui précède une édition française d'un texte de Sénèque. Voir *Sénèque. De la tranquillité de l'âme*, Paris, Éditions Payot-Rivages, 1988, p.7-64

* Notons ici que nous utilisons « et » à dessein. Il ne serait en effet être question de trancher par le « ou » ou le « ni ». C'est d'ailleurs ce qui constitue pour nous la plus grande difficulté pour la pensée et la connaissance à propos du politique.

⁴ Paul Ricœur, *op. cit.*, « Le paradoxe politique »... p. 364

profondeur du problème ni même le penser/panser absolument. Que nous offre par ailleurs la philosophie pour nous engager, malgré tout, dans cette aventure sinueuse d'interrogation de ces deux plans qui ne sont manifestement pas une seule et même chose, mais dont les déplacements et l'épreuve sont toujours à reprendre jusqu'au vertige? Quels sont les indices qu'elle laisse *devant* elle pour nous donner à penser ce problème qui nous enjoint de manière contradictoire et nous empêchent de nous départager et, de fait, de complètement *savoir*?

Au fil du précédent chapitre, nous avons exposé quelques premières considérations qui permettent de situer ce problème tel que la philosophie politique contemporaine nous l'indique à travers sa *voix* et nous invite, voire même nous enjoint maintenant à l'aborder de front. Dégager le point de vue depuis lequel cette philosophie tient sa consistance et ses motifs apparaissait non seulement nécessaire pour comprendre les enjeux auxquels elle rattache de manière dissonante le problème que [im]pose le politique, mais tout aussi nécessaire pour désigner et comprendre le lieu à partir duquel nous travaillons et celui sur lequel nous prendrons maintenant appui pour poursuivre notre aventure de découverte et en préciser, toujours chemin faisant, les contours. Les premières considérations qui ont été énoncées doivent donc maintenant être mises en lien afin d'être éclairées. La visée de ce deuxième moment de notre aventure est pour ainsi dire essentiellement orientée dans l'objectif de comprendre l'hypothèse que nous offre la philosophie et dégager ce que nous pouvons tirer de cette suite de retournements et de déplacements sur le plan heuristique pour penser le politique et nous porter à sa rencontre. À cet égard, et avant de nous projeter plus loin dans notre entreprise de compréhension, rappelons de manière schématique les trois points fondamentaux dégagés précédemment *à même* la textualité et l'intertextualité philosophique.

2. Bref retour sur l'interrogation de la philosophie politique contemporaine et déploiement de l'hypothèse de travail

Loin d'offrir une définition univoque du politique, la philosophie politique contemporaine procède à un renversement de l'interrogation. Même si certains philosophes partent parfois à la conquête d'une définition, leur pensée finit le plus souvent par se heurter à quelque chose qui *résiste* et *fuit* devant toute entreprise de

systématisation. Ce faisant, la conquête envisagée se transforme le plus souvent en son contraire et le *texte*, au-delà ou en deçà de l'intentionnalité première de son auteur, découvre, exhibe et offre des éléments qui répondent finalement et plutôt inévitablement de cette autre question problématique; « Pourquoi nous est-il toujours impossible de répondre à une telle question, soit celle justement de définir le politique de manière *univoque* »? Sur le plan de la connaissance, il va sans dire qu'un tel renversement à prendre et recevoir à *même* la textualité philosophique n'est pas sans entraîner des déplacements majeurs et l'émergence d'hypothèses auxquelles nous n'avons pas l'habitude de faire face en tant que chercheur.

Notre habitude de chercheur nous enjoint en effet le plus souvent à procéder par définition *a prioristique* pour explorer un problème ou un phénomène qu'on se donne éventuellement pour but d'expliquer, de démontrer. Or, sur le plan du politique, le renversement de l'interrogation par la philosophie politique contemporaine à laquelle nous nous sommes exposés fait émerger une hypothèse générale de travail tout à fait singulière, un véritable arrière-fond de découvertes peu habituelles qui auront évidemment des conséquences sur le plan heuristique et sur celui de notre propre compréhension. Cette hypothèse qui sera maintenant mise à l'épreuve et explicitée, nous l'avons d'abord formulée, rappelons-le, de la manière suivante;

S'il nous est à jamais impossible de trouver une assise définitive au politique, c'est que celui-ci ne possède aucun support d'assignation ontique a priori. Le politique reste foncièrement indéterminé parce que multiplement déterminable. Il ne peut à cet égard qu'être retracé à travers les tensions que suscite le rapport fondamental et dialogique entre innovation et sédimentation de sa propre signification, ce qui rend d'une part, tout savoir à son égard fragile, mais constitue, d'autre part, sa propre condition.⁵

Foncièrement indéterminé, le politique ne trouverait de détermination partielle, c'est-à-dire une certaine *mise en forme*, que par un espèce de saut décisif, ou plutôt un recouvrement plus ou moins implicite de l'indéterminité. *Manifestement là*, sans pourtant être tout actuel sous le regard, ce saut décisif par-dessus notre ombre, dont nous avons proposé précédemment le terme de *conjuraison de l'intrigue*, est précisément celui qu'aucune théorie formalisante du politique n'arrive ni à saisir ni même à penser. Telle ne

⁵ Voir *supra*, chapitre premier, p.47

semble d'ailleurs pas compter parmi leurs préoccupations. Peut-être devrions-nous même dire qu'il s'agit précisément de ce qui est le plus souvent dissimulé à travers ces quelques théories qui semblent faites pour une société dont les hommes seraient tout simplement déchargés voir expulsés de leur propre rapport au monde. Comme si toujours, et encore peut-être bien malgré nous, nous restions pris dans le sillon de feu laissé par le juriste allemand Carl Schmitt⁶, cette force d'attraction que ne manque pas d'avoir la séduisante réduction de la question et du problème politique à ces « rapports de pouvoir » entre quelques « acteurs et certaines institutions » ou encore, à ces rapports de « commandement et de soumission » entre « gouvernants et gouvernés », « amis et ennemis ». Pour le dire de manière plus précise, tout se passe dans ces quelques théories comme si la distinction du politique « ne pouvait se dire proprement dans plus de deux idiomes [*hostis/inimicus, polémios/ekhthros*] comme si d'autres langues n'y accédaient pas aussi clairement⁷ ». Prenant au sérieux la dimension intransitive du langage et ses potentialités dialogiques et polysémiques pour penser le politique, à peine est-il besoin de préciser que l'hypothèse de la philosophie politique contemporaine nous interdit de nous satisfaire de ces deux langages qui s'imposent et se [re]présentent comme l'« évidence

⁶ Pour une introduction à l'œuvre de Carl Schmitt, voir Carl Schmitt, *La notion de politique suivie de Théorie du partisan*, Paris, Éditions Flammarion, 1999. L'œuvre de Carl Schmitt apparaît beaucoup plus complexe que ce que l'on retient généralement de sa pensée. Notons toutefois que ce qui nous préoccupe ici est moins ce qu'il a pu écrire, aussi complexe cela puisse-t-il être, que ce que l'on en retient encore aujourd'hui de manière schématique, pour ne pas dire vulgaire, et significative. Cela se manifeste notamment à travers l'enseignement de la « science politique », qui fait du rapport ami/ennemi le socle garant de sa scientificité, et plus subtilement en tant que fondement des théories dites critiques et agonistiques du politique et de la démocratie qui situent toujours la question politique dans celui du conflit et des rapports de pouvoir. Sans nier ici le problème évident que peut soulever dans une société les « rapports de pouvoir », cela nous semble aujourd'hui tout à fait insuffisant pour établir une compréhension générale, jeter une certaine lumière sur le problème que nous [im]pose le politique et éventuellement, peut-être, nous permettent de nous faire enfin une intelligence de notre propre contexte.

⁷ Jacques Derrida, « L'ami revenant (au nom de la "démocratie") », In *Politiques de l'amitié*, Paris, Éditions Galilée, 1994, p. 107. Dans ce texte, Derrida pointe la présence (parole parlante) du spectre de Carl Schmitt comme effet symptomatique de l'histoire politique occidentale. Encore aujourd'hui on s'entend dire, dans l'Académie, qu'on ne saurait faire ni pensée politique, ni recherche sans en appeler ou en référer à Schmitt, « comme si, nous dit encore Derrida, toute l'histoire du politique, à savoir la rigoureuse détermination de l'ennemi, scellait ici ou là dans une chance linguistique une nécessité universelle qui ne s'y réduit jamais ». À ce titre, notons qu'à l'instar du « contrat », ledit rapport ami/ennemi fonctionne également comme un énoncé originaire qui mériterait aujourd'hui une très vaste réflexion critique à lui seul. Pour une définition sommaire de l'énoncé originaire, nous renvoyons à la note *supra*, chapitre premier, p.46

même » à travers toutes sortes d'anaphores qui, par énoncé de principe, ne cessent encore de s'étendre en droit *.

3. *Des avants plans d'interprétation vers l'arrière-fond de la compréhension. L'hypothèse comme procédure de découverte.*

Si l'hypothèse dégagée ici à *même* l'offrande de la textualité contemporaine peut bien paraître à certains égards péjorativement *tauto*-logique sous le regard du chercheur précipité et pressé d'en conclure avec son objet par le biais d'hypothèse formelle à variables dépendante et indépendante, celle-ci doit au contraire être considérée à partir d'un niveau de compréhension et d'interprétation d'une tout autre nature. Autre nature, ou plutôt autre niveau d'exigence de compréhension et d'interprétation qui ne vise pas à démontrer ou prouver et qui demeure seul à même peut-être de participer de la formulation d'une connaissance non plérômatisque** du politique comme nous en avons émis non seulement le souhait, mais énoncé la nécessité au départ. En ce sens, cette hypothèse comporte bien trois avant-plans d'interprétation distincts qui se confondent et

* Le schéma schmittien, rappelons-le, a été formulé dans un moment trouble de notre histoire. Comme tout schéma, toute théorie et tout texte, il transporte avec lui une *proposition de monde*. Celle qui s'entend dans le schéma schmittien a été construite à même un temps de guerre dont la visée était l'affirmation de la suprématie. Suprématie qui a cherché à formuler des fondements, notamment et très largement « juridiques » par voie de Décrets, à l'extermination de l'*Autre*. Cette *proposition d'un monde* doit nous interpeller chaque fois qu'elle [re]fait surface, notamment à travers la théorie qui se donne le plus souvent comme simple « décalque des faits ». La dernière en liste étant la théorie dudit « Choc des civilisations » qui procède d'une extension de ce schème problématique qu'il ne saurait y avoir de politique que « d'Affirmation de puissance et/ou de possession » avec les conséquences qu'on lui connaît et d'autres certainement dont on ne saurait mesurer encore la portée.

** Dans l'éventualité où cela aurait échappé au lecteur, rappelons ici la définition que nous avons donnée du plérôme au moyen d'un renvoi en note de bas de page en introduction de la présente réflexion. Le plérôme, en termes gnostiques, incarne le monde de l'Esprit pur disponible à travers la connaissance de l'être suprême qui libère l'homme du monde matériel inférieur créée par un dieu mauvais (démurge). Dans sa locution latine le *plerumque fit* [*plé-rom'-ku-é-fit'*], désignant littéralement « ce qui arrive le plus souvent », s'emploie quant à lui substantivement : *Statuer sur le plerumque fit*, c'est-à-dire ne pas se préoccuper des exceptions possibles, prendre pour règle les cas les plus nombreux. Une connaissance non-plérômatisque, telle qu'on l'entend ici, serait donc une connaissance non seulement qui ne chercherait pas à statuer sur l'être de l'Esprit pur en opposant monde céleste et monde terrestre, mais plus fondamentalement qui irait à rebours des savoirs historiques positifs et de leurs évidences cognitives et étiologiques récurrentes. L'idéal d'une connaissance non-plérômatisque serait donc le développement d'une connaissance agnostique, une connaissance de ce qui se tient à l'écart de la logique des événements, une connaissance de ce qui ne se laisse assimiler sous aucune règle et qui peut-être même nous révèle les dimensions aporétiques de la règle.

forcent, par le fait même, un temps circulaire, indiciel et inachevé de l'interprétation auquel nous invite par ailleurs la philosophie à travers son *appel* à la générosité herméneutique. Dans cette perspective, et dû à l'ambiguïté qui caractérise d'abord le politique, une telle hypothèse ne peut être pensée à partir des critères du vrai et du faux avec lesquels on juge de la valeur ou de la pertinence des hypothèses formelles.

Ni vrai, ni fausse, ce qui importe ici du point de vue du développement d'une connaissance non plérômatisée, insistons-y, c'est plutôt la transformation d'une telle hypothèse en véritable *procédure de découverte*⁸ par le discours de la philosophie politique contemporaine tenue à son égard. Ici, donc, et avant même de franchir un pas de plus dans l'arrière-fond de notre propre processus de compréhension, tentons de prendre la pleine mesure des trois avant-plans de cette hypothèse de travail. Ceci afin de lever d'abord le soupçon *tauto-logique* qui plane sur elle, pour ensuite nous disposer à accueillir pleinement la valeur et la pertinence de cette *procédure de découverte* eu égard de l'idéal de compréhension du politique que nous nous sommes fixé au départ.

3.1. *Le politique, l'éclat : Absence de support d'assignation ontique a priori*

S'il nous est à jamais impossible de trouver une assise définitive au politique, c'est d'abord que celui-ci ne possède aucun support d'assignation *ontique a priori*, nous indique la philosophie. Par support d'assignation *ontique*, nous devons ici entendre un point particulier de condensation formelle à partir duquel il nous serait possible de délimiter objectivement ce qu'il en *est* du domaine « politique ». Il présuppose de comprendre le politique comme ce qui pourrait être localisable *dans* la société, ce qui pourrait être accessible à une connaissance objective selon une loi de type causal, formel, et/ou séquentiel. Double critère de discrimination, le support d'assignation *ontique a priori* se présente ainsi comme le critère de ce qui *est* politique tout en s'offrant comme critère de ce qui est *non politique*. Celui-ci se découvre dans toutes les formes de délimitation qui en arrivent à désigner avec une certitude exaltante, ce qui *dans* une

⁸ Pour une définition de l'hypothèse telle que nous l'entendons ici, c'est-à-dire dont la pertinence ou la valeur ne peut se dégager qu'*a posteriori*, soit à partir de la transformation du discours tenu à son égard en procédure de découverte. Voir A.J. Greimas et J. Courtès, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Éditions Hachette, 1979.

société *est* politique, non politique, apolitique, impolitique. Autant de qualificatifs qui participent tous de cette propension à la délimitation du politique comme domaine particulier. Par exemple, on peut s'entendre aujourd'hui dire que « la jeunesse est apolitisée » et trouver toutes sortes de déterminations pour en expliquer les causes et les effets. Mais ce type d'affirmation n'est possible qu'à partir d'une délimitation préalable du domaine politique qui ne saurait, dans cette perspective, avoir de consistance que d'être particulier. Ces opérations de délimitation, qui se présentent comme indépendantes de notre propre mode d'existence et de notre propre expérience au monde, ne sont pourtant pas innocentes nous dit Lefort. « Elles participent toutes, dit-il, de la même fiction et s'exercent sous le couvert d'une évidence empruntée au domaine qui s'est constituée comme celui de la connaissance exacte : à savoir qu'il n'y est de science que de ce qui est particulier ⁹ ». Et Lefort de poursuivre;

Ce qu'il y a de sur, dit-il, c'est que la délimitation du domaine dénommé politique ne relève pas de simples critères méthodologiques. La notion même de « limites » procède en effet d'un souci de définition « objective » – souci qui est à l'origine de la théorie politique, de la science politique, de la sociologie politique, tel qu'elles-mêmes se sont dessinées dans le cours de notre siècle [...] Dans tous les cas le présupposé est le même : l'objet ne saurait avoir de consistance que d'être particulier¹⁰.

Tout autre se présente le premier avant-plan d'interprétation *du* politique qui se découvre à travers la philosophie contemporaine. Cette dernière, à la manière de Gaston Bachelard hier et Fontenelle avant lui, nous met en garde contre les « intuitions toutes faites, la fausse clarté de notions prises dans l'expérience commune, l'inertie des dialectiques massives ¹¹ » et les extensions abusives des images familières qui peuvent toutes prétendre

⁹ Claude Lefort, « Sur la part de l'irréductible. Permanence du théologico-politique? », In *Essais sur le politique. XIX^e-XX^e siècle*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p.280

¹⁰ *Ibid.*, p.281

¹¹ Gaston Bachelard, *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*, Paris, Presses universitaires de France, 1951, p.262. Nous pourrions dire à cet égard que le « fantasme » d'une science « dure ou exacte » est celui de ces quelques disciplines qui ont voulu légitimer leur statut de Science en se référant à une forme de « scientisme ». « Scientisme » qu'elles fondaient comme Norme au même moment qu'elles énonçaient leur place singulière et leur distance à l'égard des sciences humaines et/ou sociales. Bachelard a bien exposé que nulle part nous ne trouvons dans l'activité scientifique de la physique moderne, notamment quantique, ce « scientisme » qui se complait le plus souvent dans une vulgarisation boiteuse du dualisme et du causalisme, dans la réduction phénoménale et la mathématisation de l'expérience. Que de traits qui caractérisent pourtant ladite science « dure et exacte » rêvée et espérée par certaines disciplines qui n'ont plus rien de général à force d'être particulièrement « spécialisée » au singulier. Voir aussi Gaston

unifier les multiples plans d'expérience sous une même bannière. Retenons à cet égard l'exemple que nous évoquions à l'instant, soit « la jeunesse est apolitisée » qui se déploie ici comme pur décalque de fait qui trouvera toujours d'ailleurs élément pour s'y autoconfirmer. Une telle affirmation suppose pourtant un plan de travail, une manière de nous disposer « conformément à... », « tel que... », « en tant que... ». C'est en effet toujours *conformément* à un plan de significations que l'on dispose de telles affirmations. Ainsi, dans cet exemple qui fait presque école, « la jeunesse *est* apolitisée » *en tant qu'elle* n'est pas conforme au domaine « politique » *tel qu'il* est ici [dis]posé. Mais dès que nous sortons de ces vérités coutumières et paresseuses nous dit Ricœur « il est visible que le geste même de se *disposer selon...*, *tel qu'est la chose*, est solidaire de tout un travail qui consiste précisément à élaborer le fait comme fait, à structurer le réel ¹²», à le subdiviser afin que celui-ci se prête mieux à l'ordonnement du « tamis de l'analyse », à l'ambition d'adéquation du savoir à la « réalité politique ».

Tout se passe ici comme si notre sensibilité ne pouvait encore se réjouir que de la vérité qui s'offre en spectacle, comme si celle-ci ne pouvait avoir de consistance que de se déployer sous nos yeux charnels à la manière de « la beauté ordonnée où l'ordre mathématique s'incarne ¹³ ». Cette sensibilité « scientifique », qui passe essentiellement par une mathématisation de l'expérience, se convainc dans un processus d'autodissolution de l'absurdité des interrogations sur lesquelles elle ne manque pourtant pas de s'échoir. Elle se limite ainsi au dicible et au visible, et reconnaît parfois, il est vrai, l'existence de l'invisible et de l'indicible, mais se garde toujours soigneusement d'en parler. Tout se passe en effet comme si elle, la vérité, ne pouvait *être* que d'être précisément solidaire de notre propre et présomptueuse méthode qui cherche par ce processus à se transmettre et à survivre à la manière des vérités doctrinales au bénéfice des démagogues qui savent toujours tirer profit de la certitude qu'ils exaltent. Du point de vue de la connaissance, rien de plus enclin et tendu vers notre propre mystification. Or, la *vérité*, si ce mot a bien encore un sens pour la philosophie, n'est pas l'« universel », que

Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, Strasbourg, Éditions Librairie Philosophique J.Vrin, 1983.

¹² Paul Ricœur, « Parole et praxis. Vérité et mensonge », In *Histoire et vérité*, Paris, Éditions du Seuil, 1955, p.167

¹³ *Ibidem*.

celui-ci soit entendu comme concept, idée générale ou genre qui subsume « conformément à... », « tel que... », « en tant que... », ou est subsumé par le particulier. La *vérité* est ce qui se révèle, elle est *dévoilement* non de ce qui serait caché – rien n'est caché qui ne sera dévoilé disait déjà St-Mathieu –, mais bien de ce qui s'offre à *travers nous* sur un mode fragmentaire, ce qui refuse précisément de former une idée générale, un genre, une séquence. Le mode de présentation de la *vérité* est l'éclat qui passe à toute vitesse, l'explosion qui revient à travers des configurations ou des constellations distinctes qui régulièrement s'interrompent et dégrisent le regard. Nul besoin ici de rappeler tout l'effort de la tradition philosophique pour comprendre que ce qui se *révèle* – ce que certains auront appelé la *révélation* – n'est pas un *attribut* de la vérité, mais la *vérité* elle-même, l'exposition extrême dont « l'attente contredite », selon la très belle expression d'Hans-Georg Gadamer, est la principale signature et dont l'explosion semble étrangement porter à brouiller la limite même de tout genre, toute idée générale, toute séquence plutôt que de venir les confirmer. La *vérité* éclaire son propre contexte et ne reçoit nullement son sens de lui. Elle est d'abord *Widerfahrnis*, soit quelque chose qui nous tombe dessus, qui nous prend à l'improviste et au dépourvu. Elle est *visitation* qui contient un pouvoir de compréhension spécifique :

Elle nous enseigne nous-mêmes à nous-mêmes, en nous donnant de nous comprendre. [...] elle est ce qui m'oblige à « apprendre » à chaque instant ex novo, à me défaire et à me défier de toutes connaissances préalables : son rôle est essentiellement négatif, comme l'a bien vu Hegel dans la Phénoménologie de l'esprit, dans la mesure où elle nous apprend seulement à désapprendre¹⁴.

La philosophie se distingue ici en ce point qu'elle se dispose à accueillir cette explosion éphémère qui vient ainsi la mobiliser sur le mode de l'ambiguïté et dont l'éclat doit être en quelque sorte recueilli, doit être pour ainsi dire et malgré tout, porté au mot dans son étendue et sa profondeur.

Ces domaines particuliers que nos sciences énoncent par exemple sous les bannières de l'économique, du politique, du religieux, de l'esthétique, du juridique offrent aux chercheurs un découplage ferme, le plaisir sans doute pervers d'une opportunité

¹⁴ Ici, la *vérité* est considérée à l'aune du concept phénoménologique d'ex-pé-rience, soit la survenue de l'inexpérimentale et le péril empirique. Voir Claude Romano, *L'événement et le monde*, Paris, Éditions Presses Universitaires de France, 1998, p.199

harmonique définie qui « permet de trancher vite et de se désencombrer des hésitations dernières ¹⁵ » que soulèvent ces constellations et les interruptions qui exigent chaque fois, et inlassablement un recommencement de la connaissance à nouveau frais. À la lumière de ces délimitations auxquelles on attribue une logique propre, des prédicats, des modèles de fonctionnement, tout peut bien sembler amorphe, inerte et atomisé comme le veut d'ailleurs aujourd'hui, comme hier, la fiction positiviste et empiriste. Ce n'est évidemment pas dire ici que ces distinctions n'ont pas cours dans ce que le « praticien » ou l'homme « politique » appelle la « réalité positive » dans laquelle s'inscrit son agir propre. Comme le mentionne Éric Weil, autre chose est pourtant d'agir en son sein que de comprendre celle-ci à la manière du philosophe qui en fait un problème, qui tire les interrogations que ne manque pas de faire surgir la question du sens de l'aventure humaine dont les réponses, à supposer qu'elles puissent en quelque lieu que ce soit être trouvées, n'apporteraient sans doute rien – en termes d'efficacités – à celui qui agit sur, pour ou même contre ladite réalité « positive » ¹⁶.

Le politique tel que nous enjoins de le penser la philosophie ne s'offre pas en spectacle à la manière de cet ordonnancement mathématique aussi pauvre qu'illusoire. Pourquoi? N'ayons donc pas peur ici d'une réponse tout à fait simple, d'une évidence absolument non triviale et qui pourtant tend à s'oublier facilement : le politique est fait par les hommes, il est *fait* d'hommes. Or, s'il porte bien la marque de leur initiative, il n'en est pas la *preuve*, mais porte plus fondamentalement l'empreinte de l'*épreuve* de son *intrigue*. S'il peut bien être pensé comme œuvre et grandeur, rien ne saurait nous prémunir de l'*épreuve* que nous inflige son désœuvrement ou les perplexités qu'il soulève lorsqu'il se manifeste. Mode de figuration, dramatisation des rapports que les hommes entretiennent entre eux, avec le monde et avec ce qui les excède* et dont la ligne, s'il en est une, pourra toujours être faussée parce que toujours promptement inadéquate à rendre compte de cette *épreuve*.

¹⁵ Paul Ricœur, *op.cit.*, « Parole et praxis. Vérité et mensonge »... p.171

¹⁶ Éric Weil, « Particulier et universel en politique », In *Philosophie et réalité*, Paris, Éditions Beauchesne, 1982, p. 226

* Exactement à la manière du religieux comme le souligne à juste titre Claude Lefort dans le texte ici cité.

La permanence ou la constance qu'on présuppose au politique en tant que domaine particulier, délimité et objectif dans la vie sociale ne saurait donc nous satisfaire puisque celui n'est pas *localisable* dans la société pour la simple et bonne raison, nous dit Lefort, que l'espace nommé société et la distinction des domaines ci-haut mentionnés procèdent déjà d'une « certaine *mise en forme* de la coexistence humaine »¹⁷, d'un *entretien* qui a déjà commencé et qui n'a cesse d'être *re-pris, cherché, rencontré, éprouvé, découvert, porté au mot, relancé, recommencé, déçu*. Cet espace contient déjà la référence à sa définition politique, à cette *mise en forme* qui commande un accès au monde selon les termes de Lefort, « une configuration non seulement spatiale, mais aussi temporelle » qui ne possède aucun support d'assignation *ontique* a priori et ne peut être éventuellement saisissable que *depuis* cette expérience même de coexistence¹⁸ dont l'épreuve des commencements et recommencements se donne en pointillé. Les supports d'assignation *ontique* ne sont rien de plus ou de moins qu'expression seconde et partielle de cette *mise en forme*. S'ils doivent être récusés comme « limites objectives », somme des choses, fondement ou encore origine de notre propre expérience au monde, ils peuvent à certains égards être considérés par le chercheur et le philosophe comme autant d'*indices* et petits *éclats de manifestation de la virtualité actualisante* de cette expérience de coexistence chaque fois unique et dont il nous reste souvent que des cendres puisqu'elle ne laisse entrevoir que sa *trace*. En ce sens, les supports d'assignation *ontique* ne peuvent être méprisés, pas plus qu'il ne faille mépriser ledit « sens commun », l'extension abusive des images familières et les dialectiques massives sous lesquelles ils se re-présentent. Or, pour nous porter à la rencontre du politique, on ne saurait se rallier de quelque manière que ce soit à ces répertoires; il nous faut plutôt les interroger dans l'affront qui mine constamment leurs prétentions logiques de « bon sens comme valeur de vérité du contexte ».

¹⁷ Claude Lefort, *op.cit.*, « Sur la part d'irréductible »...

¹⁸ Claude Lefort, *op.cit.*, « Sur la part de l'irréductible... », p.281

3.2 *Le politique, monde de signification : Foncièrement indéterminé, multiplement déterminable*

Ce premier avant-plan de l'hypothèse nous offre deux éléments non négligeables pour nous approcher de ce que nous nous sommes donné pour tâche de mieux comprendre. D'abord, le politique ne dispose d'aucun point fixe situable *dans* la société. Nous aurions donc tort, nous indique la philosophie, de considérer que celui-ci s'offre et se présente à nous comme un domaine particulier de la vie sociale qui ne serait pas lui-même soumis à la dispersion et aux pointillés. Un domaine dont nous pourrions disposer à la manière d'un tableau sans encoche, sans éclat, sans texture, sans détail, sans ombre, sans débordement et sans coin. Ensuite, s'il n'est pas localisable, il ne peut éventuellement être saisissable que *depuis* cette expérience de coexistence qui produit elle-même ses propres références, une certaine *mise en forme*, un certain « berceau de significations »¹⁹ qui commande une forme d'accès au monde, une configuration, une facticité chaque fois spécifique. Nous utilisons ici à dessein le terme de facticité à la manière du philosophe et phénoménologue Maurice Merleau-Ponty, car la *mise en forme* d'une certaine expérience de coexistence peut être pensée comme un *tissu épais et solide*²⁰ irréductible au concept*, la recherche d'un *monde de signification* dont nous sommes tous en quelque sorte des présences immédiates. Cette facticité est efficace et à ce titre, nous dira Ricœur, elle « n'a aucunement le statut d'entité cachée, comme le serait un trésor enfoui [...] elle est plutôt la force que nous sommes sans la voir »²¹.

¹⁹ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*. Paris : Éditions Gallimard, 1945.

²⁰ Maurice Merleau-Ponty, *op.cit.*, *Phénoménologie de la perception*... p.V

* Notre formation nous enjoint à penser le monde en termes de « concepts ». Or, ce dont il est ici question n'est pas une question de concepts, ni même de métaphores, c'est une question d'histoire, et plus fondamentalement d'histoires, de vie, de formes, de présences au temps, d'expériences au monde. Le monde, notre monde humain, n'est pas un concept, il y est en tout point irréductible. Il est, ce monde humain, le milieu et la *patrie* de nos propres pensées qu'il s'agit de faire voir par des mots disait déjà Merleau-Ponty en 1945. Avoir encore à répéter ceci aujourd'hui et dans le cadre même de l'académie nous donne presque l'impression de dire non seulement une banalité, ce qui en soi ne serait pas un problème, mais une véritable ineptie. Or, rien ne semble moins évident lorsqu'on tend l'oreille à ce qui se dit encore aujourd'hui sous couvert d'évidence. Au risque donc de l'affirmation inepte, il semble bien que nous devions encore répéter, faire valoir cette chose toute simple quant au monde humain, la travailler, la comprendre, l'interpréter pour d'autres qui l'auraient manifestement oublié ou refuseraient d'en parler.

²¹ Paul Ricœur, « Pouvoir et violence », In *Lectures I. Autour du politique*, Paris, Éditions du Seuil, 1991, p.33

*Das Gespräch das wir sind **

La compréhension du politique à partir de cette *mise en forme*, ou par rapport à ce que Ricœur appelle pour sa part une *rationalité spécifique* suppose donc de ne pas nous laisser emporter par les facilités, ni les convenances. Le politique ne saurait se réduire à la somme des adjectifs « politiques » avec laquelle on délimite un champ particulier de la vie sociale. La *mise en forme*, insistons-y, ne se donne pas non plus en spectacle à la manière de ce que nous pourrions appeler cette vaste *mise en scène* où certains, en termes d'acteur²², semblent trouver leur place sous le soleil, pas plus que nous ne puissions la penser du point de vue de « la » politique entendue aujourd'hui en son sens purement techniciste. Elle n'est pas tout actuelle sous le regard, pas plus qu'elle nous serait imposée du « dehors ». Il nous faudra bien d'ailleurs un jour apprendre à la penser plutôt de manière ascendante sans toutefois et pour autant tomber dans un anthropomorphisme ou un créationnisme littéral – pour ne pas dire libéral – et naïf.

Le politique n'est donc pas un « entour » spatio-temporel pour un « faire politique » ou un « être politique », il désigne bien plutôt une unité articulée de sens, un *entretien* à partir duquel ce « faire politique » ou cet « être politique » peut être compris, c'est-à-dire interprété, à l'intérieur même de cet horizon. À l'aune de celui-ci, nous dit Merleau-Ponty dans l'intimité de son œuvre, il n'y a pas une parole, pas de gestes humains, même habituels ou distraits – même futiles, monstrueux, banals ou absurdes –, qui n'aient une signification qui ne soit en quelque sorte rattachée au « berceau des significations » ou à la recherche de cet horizon qui serait « *en nous* l'assise de la *vérité* »²³ et dont la teneur ne s'explique et ne se révèle pourtant qu'à travers cette poussière dispersée de gestes et de paroles (éclat : premier plan d'interprétation) qui viennent jusqu'à lui l'affecter. Poussière

* « L'entretien que nous sommes ». Vers d'Hölderlin cité en exergue du présent chapitre.

²² Le thème de l'«acteur», que ce soit de pouvoir ou de contre-pouvoir, en politique est un thème récurrent de la science qui s'offre le politique en objet. Il n'est pas sans indiquer le niveau techniciste avec lequel on traite des affaires humaines et de ce *fait* d'hommes, de cette réalité constitutive, mais ambiguë et paradoxale. Le terme de scène politique duquel découle celui d'acteur n'est encore qu'un terme scientifique pour parler d'une grande mascarade. Or, le politique, quoi qu'on en dise, est tout sauf cette mascarade qui peut au mieux porter, elle, le nom d'espace public.

²³ Maurice Merleau-Ponty, *op.cit.*, *Phénoménologie de la perception...*p.27

et dispersion de gestes et de paroles auxquelles nous assistons en chaque instant sans les *voir* et dont les perspectives se recoupent, les perceptions se confirment, faisant apparaître un sens à l'intersection de celles-ci.

Comme le monde chez Merleau-Ponty, le politique désigne avant tout ce [mi]lieu de rencontre problématique où apparaît un sens, mais il n'est pas un objet dont nous disposerions par-devers nous d'une quelconque loi de constitution. Car ce sens [horizon] n'en est pas moins, on s'en doute, énigmatique et ambiguë. Constamment travaillé, déchiré, suspendu, repoussé, aucune nature, aucun tracé, aucune genèse réglée, aucun devenir articulé, aucun horizon préétabli ne sauraient nous en offrir l'assurance, ni même la clé de son chiffre. Et pourtant, il doit bien être pensé comme *entretien*, comme forme et sens d'*orientation* recherchée. Or, « nul ne peut le *dire*, compter sur lui, en tirer une assurance, une contre-assurance contre ce qui peut bien mal en tourner, il faut plutôt le risquer nous dit Ricœur ²⁴.

Loin ici de la fiction unitaire, de la forme parfaite et de cette communion des uns avec les autres dont nous serions en quelque sorte tout un chacun les dépositaires, au diapason de l'usage commun et scientifique actuel du politique, nous sommes ici invités à le penser plutôt à l'aune du risque, de cette rencontre et de la dispersion qu'il suppose. À cet égard, il reste bien *l'épreuve* la plus concrète, mais foncièrement indéterminée parce que multiplement déterminable. Le politique, à la différence du *fait* de la science, ne peut donc jamais être ob-jet, entendu étymologiquement comme pur vis-à-vis [*Gegen-Stand*]. Il ne peut être objet « hors soi », car il désigne d'abord cette recherche d'un *monde de signifiante* dans lequel vient plutôt s'inscrire notre aventure * présente, il est bien cet *entretien* dans lequel vient s'éprouver notre propre expérience, mais auquel rien ni personne ne saurait offrir ou tirer assurance. « Je » ne puis en être simple spectateur, car dès lors que « je » le comprends *comme tel*, « j'y » suis en quelque sorte moi-même impliqué sans que « je » n'en soit le dépositaire, sans que celui-ci ne puisse être à proprement penser à l'image de *soi*.

²⁴ Paul Ricœur, « Vérité dans la connaissance de l'histoire », In *Histoire et vérité*, Paris, Éditions du Seuil, 1955, p.94

* Le choix du mot *aventure* est pris pour désigner ce que l'ontologie a coutume d'appeler « existence ».

3.3. *Le politique, tensions : Entre innovation et sédimentation de sa propre signification*

Le premier et le deuxième avant-plan de l'hypothèse permettent de situer le niveau d'interprétation et la haute exigence à laquelle nous convie la philosophie. Si l'on en suit l'exigence que nous impose celle-ci, c'est en quelque sorte au dégrisement de notre propre regard et à la collecte de détails aussi banals que monstrueux, aussi anecdotiques que curieux, aussi futiles qu'en apparence essentiels * que se résume la tâche de celui qui veut comprendre ou se porter à la rencontre du politique dont la *vérité* viendrait se décliner – se révéler – à l'intersection de tous ses éléments amassés et juxtaposés. Toutefois, nous sommes en quelque sorte forcés d'avouer que nous ne sommes pas au bout de nos peines pour comprendre, ou du moins nous approcher de cette expérience de coexistence. En effet, si *le* politique ne s'offre pas aux yeux charnels, s'il ne peut être pensé comme domaine particulier localisable *dans* la société, mais qu'il est seulement saisissable *depuis* cette expérience même de coexistence dont la *vérité* de l'épreuve se donne sur un mode fragmentaire et éclaté, qu'il reste par ailleurs foncièrement indéterminé parce que multiplement déterminable, que nous offre donc la philosophie pour comprendre celui-ci? De cette expérience de coexistence que pouvons nous dire, que pouvons nous aujourd'hui en comprendre, comment la saisir dans sa manifestation sans nous laisser emporter sous l'influence de ces répertoires qui s'offrent constamment à nous et sans préjuger de ses limites, c'est-à-dire sans succomber à un essentialisme illusoire ou un objectivisme voué d'avance à l'échec en ce qui a trait au problème politique? Notre question, avec laquelle nous avons en quelque sorte pourchassé les indices déposés de manière plus ou moins erratique dans les textes qui s'offrent à nous, pourrait même au fond s'entendre de la manière suivante; comme donc *juger* aujourd'hui de ce qui s'offre partout à nous sur un mode fragmentaire, en d'autres mots, comment penser un problème qui s'impose encore à nous en l'absence même d'assise définitive?

* La tâche ici du chercheur pourrait être ainsi rapprochée de ce qu'on a appelé l'*historiographie* dont il s'agit moins de trouver un sens. Un caché de l'histoire, que faire apparaître dans toute sa splendeur le fait que l'histoire est un grand livre d'histoires réduites aux silences par le grand récit historique des événements qui s'enchaînent et s'accumulent les uns après les autres pour former ensemble le récit vrai. Ce que Ricœur a appelé le propre du récit historique et qui est paradoxalement à la fois un récit d'événements, à la fois, et inévitablement, le plus grand récit d'*effacement*.

Pour répondre de ces interrogations, nous avons cru pouvoir dégager de la philosophie un troisième avant-plan de l'hypothèse. Un niveau d'interprétation et de compréhension qui nous permettra peut-être enfin de reparcourir le terrain couvert depuis le début de notre réflexion et saisir la portée des retournements qui sont ici en jeu afin de comprendre mieux ce dont il est question lorsque les philosophes parlent « du politique comme lieu [atopique] de l'équivoque ²⁵ », d'un véritable « paradoxe politique » dans le monde empirique qui est nôtre ou encore de ce que nous avons nommé précédemment, en son point le plus abstrait, d'une véritable *médication interminable*. Remède et poison... Grandeur et misère... Chance et malchance... Ces deux plans semblent bien relever de ce même processus de *quête* comme nous l'avons précédemment soulevé à travers l'énoncé sans animosité de Levinas alors que Ricœur, pour sa part, nous enseigne à travers son œuvre qu'il s'agit là précisément de la double et paradoxale originalité du politique, voire même le seuil *au-delà* duquel celui-ci perdrait toute pertinence. Or, tous ces couplages doivent maintenant trouver un sens pour nous qui sommes habitués par usage d'entrevoir le politique comme un **ou** l'autre. Qu'impliquent alors ces deux plans qui semblent se référer à une seule et même chose, mais qui eux n'en sont manifestement pas une seule, sommes-nous ici en droit de nous demander ? Que désignent-ils ? Sur quoi portent ces tensions ? Que nous enseignent-elles à propos des rapports que nous entretenons les uns aux autres et avec le monde ?

Ce troisième point de l'hypothèse dégagé à même la *textualité* philosophique apparaît à nos yeux comme le plus décisif, comme le seuil ou plutôt le fil d'Ariane qui vient articuler et mettre en lien les plans de considérations, que nous avons jusqu'à maintenant énoncé, et répondre de quelques-unes de ces interrogations qui demeurent et s'imposent encore à nous. C'est pourquoi nous accorderons à ce troisième plan le prochain moment de notre aventure. Il nous a semblé en effet que ce soit à partir de lui, de ce point précis, mais *tensif*, que se dénouent certains traits, que se met à *faire sens* de manière fructueuse le legs de la philosophie politique contemporaine et qu'il nous soit éventuellement possible de tirer quelque chose de son invite pour nous approcher du politique dans son ambiguïté première et comprendre le problème de fond qu'il désigne, soit celui de la *quête* de ces *hommes qui se cherchent que nous sommes*.

²⁵ Nous renvoyons ici au chapitre premier.

4. *L'entretien que nous sommes. Vérité et violence*

Considérant les éléments soulevés précédemment, le troisième avant-plan de l'hypothèse implique la conséquence suivante pour la connaissance : le politique *ne peut éventuellement qu'être retracé à travers les tensions que suscite le rapport fondamental et dialogique entre innovation et sédimentation de sa propre signification, ce qui rend d'une part, tout savoir à son égard fragile, mais constitue, d'autre part, sa propre condition*. On semble ici bien loin de la chose inerte, amorphe et atomisée que prête au politique la science politique en le considérant comme domaine particulier de la vie sociale dans lequel vient simplement et sporadiquement s'inscrire notre agir, loin également de celle de la sociologie politique qui pense le politique dans l'ombre des seuls rapports de force qui viendraient s'y inscrire, s'y affirmer. Encore plus, nous trouvons-nous enfin éloignés et projetés fort loin de l'idée du politique en tant que communion heureuse des uns avec les autres, communion des corps pour former Corps * ou lieu du degré d'intensité d'association et expression du *vivre ensemble* fusionnel que présuppose notre usage courant solidaire du mythe actuel d'une terrible « fragmentation et dissolution des liens sociaux ». Mythe de l'échec et de la perdition qui suppose non seulement d'avoir la nostalgie d'une harmonie ou d'une communion qui n'a pourtant jamais eu lieu**, mais plus fondamentalement encore qui engage une panoplie de « mythes à fonction dissuasive, mythe de l'enfer réservé à l'expiation des méchants – bref qui assignent une fonction “politique” à la peur de l'au-delà ²⁶ » de l'*ayant-été* toujours

* Dans des recherches ultérieures, il serait sans doute pertinent de se questionner sur les surfaces d'expériences forts différentes qu'implique et révèle l'idée de *forme* plutôt que celle de *Corps* entendu ici au sens de ces théoriciens politiques qui parlent de *Corps politique*.

** Nous sommes toujours étonnés d'ailleurs d'entendre ces théoriciens politiques en appeler aujourd'hui d'un quelconque paradis « politique » perdu (?). Ici, nul besoin d'être philosophe, théoricien ou historien pour entendre la part d'absurdité que soulèvent ces affirmations. Et pourtant... À la manière de la rumeur ou de la peste noire, elles se répandent comme une véritable trainée de poudre semant sur leur passage la crainte, le désarroi et le désir de faire « survivre » une certitude qui nous a toujours été par ailleurs refusée. Nous ne pouvons ici discuter des conséquences qu'impliquent ces mythes qui abondent, cela nous écarterait de notre axe central. Cependant, dans le chapitre qui va suivre, le lecteur pourra à sa façon comprendre pourquoi ces mythes nous apparaissent si problématiques. Or, pourra-t-on de quelques façons que ce soit venir à bout de ceux-ci ? Échapperrons-nous un jour à ceux-ci ? Nous ne le pensons pas. Ils sont, à certains égards, eux-mêmes partis prenants de l'ambiguïté du politique, la marque de la présence de ceux qui s'attribuent un privilège divin.

²⁶ Paul Ricœur, « Pouvoir et violence », *op.cit.*, p.36.

présumé, et pourtant à jamais introuvable, dont nous disposerions sur le mode du *a été* et auquel il faudrait s'accrocher comme à une bouée de sauvetage*.

La philosophie nous enjoint ici à penser plutôt le politique à la manière d'un univers essentiellement *tensif* que nous *expérimentons*, un *inter-esse* en cours, un *entretien infini* qui, par là même, n'a jamais et n'atteindra jamais son plérôme. Et si cela constitue bien sa propre condition, celui-ci peut bien à certain égard apparaître comme éternellement déceptif, comme une condamnation au « vide » et à l'incertitude qui ne trouve aucun facteur antécédent susceptible d'être érigé en causes déterminantes de la *suite* que nous sommes en quelque façon enjointe de *poursuivre* malgré tout. Ainsi, l'explication du politique ne cessera jamais de tourner autour de l'inexplicable, celui-ci viendra toujours défier l'investigation portée à son niveau conceptuel et déjouer quelconque Idée passée à son superlatif. C'est bien là ce qui constitue depuis le départ l'*épreuve* de notre propre réflexion qui peine, encore et toujours, à trouver son propre dénouement – peut-il d'ailleurs y avoir ici dénouement? Ne devons-nous pas plutôt *apprendre à désapprendre* et nous disposer au désœuvrement? – . À ce titre, tous les vocables abstraits que nous utilisons depuis le début de cette réflexion et que nous empruntons à la philosophie elle-même pour tenter de nous approcher du politique, ne font qu'exprimer non pas la détresse – qui supposerait une surenchère conceptuelle dans le seul but de ne pas assumer notre propre échec à *dire* –, mais cette impossibilité absolue de nommer et *dire* absolument ce dont il en retourne.

Le politique échappe au langage du savoir, il nous échappe à nous-même et pourtant, nous indique la philosophie, il est l'*entretien que nous sommes*. Paradoxe? Certainement. Or, cela, comme nous le verrons, n'est pourtant pas une tare, mais bien le risque, le beau risque de la *vérité* volatile que le politique suppose. Le *don* du risque, ou le *don du mot précaire* chez Maurice Blanchot, qui est celui de ne pas *savoir qui nous sommes* et duquel nous avons pourtant bien du mal à répondre puisque nous refusons le plus souvent de nous reposer sur l'*énigme* de notre propre *intrigue*. C'est pourtant le politique lui-même, soit notre propre expérience de coexistence, notre *entretien* dans son *épreuve* qui en *appelle* chaque fois de cette *tension* dont l'expression n'est jamais achevée et exige,

* À ce titre, notons qu'on ne dispose pas de l'*ayant-été*. Il *dispose* et en ce sens, et en ce sens seulement, il doit être pensé comme appartenant à un temps intempestif. L'*ayant-été*, pensé en dehors du mythe de *ce qui a été qui serait à être préservé*, ne se préoccupe jamais de l'avant, après, du derrière ou du devant.

conséquemment, un temps circulaire, indiciel et inachevé de l'interprétation. Et contrairement à la science qui s'offre le politique en objet, la philosophie nous invite à la *dé-formalisation* du savoir, à la *dé-formalisation* de notre propre savoir et des mythes qui le soutienne dans son assurance et son exaltation pour nous porter à la rencontre du politique et nous disposer à *accueillir* ce qu'il exprime chaque fois d'*unique*, soit l'épiphanie de cette *vérité éclatée* qui déjoue la linéarité du sens, mais aussi la part de violence dans laquelle cette dernière risque toujours de venir s'*échoir* et s'*éteindre*.

CHAPITRE III

DE L'AVÈNEMENT À SA MONSTRATION.

Le politique dissimule parce qu'il donne à voir. Il cache ce qu'il met en lumière. Donnant à voir le visage, le traînant ou l'attirant dans l'espace de la phénoménalité publique, il le rend par là même invisible. La visibilité rend invisible son invisibilité, le retrait de son épiphanie.

Jacques DERRIDA
Adieu à Emmanuel Levinas, 1994

Aparté : Épisode biblique et allégorie kafkaïenne. L'échec de la tour de Babel

« Au début, quand on commença à construire la tour de Babel, tout était plus ou moins en ordre, [...] il semblait qu'on eût des siècles devant soi pour travailler à sa guise. Bien mieux, l'opinion générale était qu'on ne saurait jamais être assez lent ¹ ». Ainsi s'ouvre le récit que Franz Kafka consacre à l'épisode biblique de la tour que les hommes des premières générations avaient voulu bâtir, cette tour si haute qu'elle devait atteindre le ciel. L'histoire que raconte la *Genèse* se situe aux débuts de l'humanité, alors que celle-ci, encore tout proche de son harmonie originelle, était « langue unique et paroles uniques ». Stéphane Mosès nous rappelle cette histoire que raconte la *Genèse* ;

Pour prévenir leur séparation, les hommes décidèrent de se rassembler en un même lieu et d'y fonder une cité, mère de toutes les civilisations. Comme symbole de leur concorde, ils entreprirent d'ériger la tour ; mais la Bible laisse entendre que le travail alla très vite, si vite que Dieu s' alarma de cette concentration de pouvoir entre les mains d'une seule cité qui risquait de vouloir dominer le monde. L'unité de la langue ne résista pas à la division du travail qu'exigeait cette entreprise surhumaine. Les habitants se divisèrent, se séparèrent, se dispersèrent sur la surface de la terre. En somme, ils avaient été les victimes du mal même qu'ils avaient voulu

¹ Franz Kafka, « Les armes de la ville », In *Œuvres complètes II*, Paris, Éditions Gallimard, 1980, p.550

éviter. Peut-être leur erreur avait-elle été d'avoir voulu consolider dans la précipitation (c'est-à-dire dans la violence) une unité qu'ils possédaient déjà².

Comme souvent chez Kafka, la signification du texte biblique sera inversée jusqu'à son propre effacement. Cette inversion lui permet de conserver la forme même de la parabole, mais pour y venir pointer et révéler autre chose que ce qui y est désigné par le récit biblique. Dans la bible, l'échec de Babel résulte avant tout de l'intervention d'une force supérieure à la volonté des hommes. Chez Kafka, nulle force extérieure. L'échec de Babel provient d'une déficience inhérente à l'humanité elle-même, il provient d'une logique immanente d'auto-destruction qui exprime, selon le littéraire, un dérèglement du rapport au temps que nous ne pouvons malheureusement pas discuter ici*. Toutefois, ce qui nous importe à ce point-ci de notre aventure est d'un autre ordre. Dans le récit de Kafka, l'épisode biblique se transforme en son contraire. Comme le note Mosès, pour Kafka il n'est plus alors question d'illustrer les raisons pour lesquelles la tour ne *doit* pas être construite, mais bien plutôt celles pour lesquelles elle ne *peut* pas être construite. Kafka ;

Voici comment on raisonnait : l'essentiel est l'idée de construire une tour qui touche aux cieux. Tout le reste, auprès, est secondaire. Une fois saisie dans sa grandeur l'idée ne peut plus disparaître ; tant qu'il y aura des hommes il y aura le désir puissant d'achever la construction de la tour. Or, à cet égard l'avenir ne doit préoccuper personne ; bien au contraire, la science humaine s'accroît, l'architecture a fait et fera des progrès, un travail qui demande un an à notre époque pourra peut-être, dans un siècle, être exécuté en six mois, et mieux, et plus durablement. Pourquoi donc s'épuiser dès aujourd'hui jusqu'à la limite de ses forces ?[...]De telles idées paralysaient les énergies et, plus que de la tour, on s'inquiétait de bâtir la cité ouvrière. Chaque nation voulait le plus beau quartier, il en naissait des querelles qui finissaient dans le sang.

Ces combats ne cessaient plus ; ils fournirent au chef un nouvel argument pour prouver que, faute d'union, la tour ne pouvait être bâtie que très lentement et même, de préférence, une fois la paix conclue. [...] Ce fut ainsi que passa l'époque de la première génération ; mais aucune de celles qui suivirent ne fut différente ; seul, le

² Stéphane Mosès, *L'Ange de l'histoire*, Paris, Éditions Gallimard, 2006, p.12

* Ce dérèglement dans le rapport au temps, dont le récit que nous offre Kafka constitue une allégorie de la conception moderne de la temporalité historique où toutes les nuances de notre rapport à l'avenir – attente, espérance, patience et impatience – s'abolissent dans une même indifférence, est un point fondamental d'une autre recherche actuellement en cours – Messianicité, justice, philosophie (2009-2012) – dont les résultats demeurent trop embryonnaires pour être ici avancés ou même intégrés au contexte de la présente réflexion.

savoir-faire augmentait, et avec lui l'envie de se battre. Ajoutez-y qu'à la deuxième ou troisième génération on reconnut l'inanité de bâtir une tour qui touchât au ciel, mais trop de liens s'étaient créés à ce moment pour qu'on abandonnât la ville³.

L'essentiel est l'idée de construire une tour qui touche aux cieux. Tout le reste, auprès, est secondaire. Une fois saisie dans sa grandeur l'idée ne peut plus disparaître ; tant qu'il y aura des hommes il y aura le désir puissant d'achever la construction de la tour et ce, même si on reconnut l'inanité de la bâtir nous dit Kafka ! Cette fable, c'est la nôtre. Le récit que consacre Kafka à l'épisode biblique, c'est celui fort problématique et tout diletant de l'avènement à la monstration de notre propre *quête*. À nous qui parlons tous latin, voici l'allégorie kafkéenne qui vient inverser ce que nous offrent notre habitude et nos convictions pour signifier avec une acuité presque déconcertante le problème de notre grandeur et de notre propre misère...

L'inversion qu'expose ici le littéraire à travers l'allégorie est aussi celle qu'exhibe la philosophie en ce qui a trait à la question et au problème du politique. Pourquoi donc cette tour, qui serait, en regard du récit biblique, symbole de notre concorde, ne *peut* pas être construite ? À travers ce troisième et dernier moment de notre aventure, le plus déconcertant peut-être, c'est dans un mouvement de face à face avec cette interrogation qu'il convient de découvrir la structure d'élucidation étonnante et particulière que nous avons cru pouvoir dégager de la philosophie.

*

* *

³ Franz Kafka, *op.cit.*, p.551-552

1. *Univers tensif et variations*

La philosophie nous enjoint à penser le politique à la manière d'un univers *tensif* que nous *expérimentons*, un *inter-esse*, un *entretien infini* dont les vicissitudes demeurent imprévisibles, dont le sens demeure en suspens. C'est ce qui rend, d'une part, tout savoir à son égard fragile, mais constitue, d'autre part, sa propre condition. Tel est du moins ce que nous avons tiré à travers les précédents moments de notre aventure. Mais cela n'est pas sans soulever un certain nombre d'interrogations quant à la connaissance ou à la compréhension que nous pouvons avoir de celui-ci. C'est même le moment le plus déconcertant de notre aventure tant il semble difficile de rendre compte de ce dont il est ici question. Nous avons cru pourtant pouvoir dégager un arrière-plan de compréhension qui nous permettrait peut-être, et malgré tout, de nous porter à la *rencontre* de celui-ci, ou du moins de nous approcher du problème qu'il ne manque jamais de soulever. Le politique, nous indique la philosophie, ne peut qu'être *retracé* à travers les *tensions* que suscite le *rapport* fondamental et dialogique entre *innovation* et *sédimentation* de sa propre *signification*. Or, comme l'indique Claude Lefort, la *tension* dont il est ici question n'est pas à proprement parlé *visible* bien qu'elle organise l'univers de la coexistence. Elle reste à cet égard dissimulée à l'observation scientifique⁴. C'est en cela que nous rencontrons toutes les perplexités, mais c'est aussi ici qu'il nous faut assumer les conséquences d'une telle affirmation du point de vue de la connaissance. C'est donc en nous situant de plain-pied dans ce qui a été dit jusqu'à maintenant qu'il nous faut faire un pas de plus et peut-être même un grand, mais aussi trop précipité, pas de côté pour tenter, malgré tous les obstacles, de comprendre et rendre intelligible ce *rapport tensif*.

C'est donc à cette structure d'élucidation qu'il convient de nous mesurer maintenant. Évidemment, les pistes que nous avons dégagées à même le matériau plus abondant de notre corpus de textes ne comblent pas nécessairement toutes nos attentes, elles exigeraient d'ailleurs de long commentaires, mais l'interrogation de fond qui sous-tend l'entreprise de la philosophie mérite aujourd'hui toute notre attention. « Pourquoi nous est-il à jamais impossible de répondre définitivement à la question qu'est-ce que le politique ? ». Dans les termes de l'allégorie de Kafka, pourquoi donc cette tour qui serait,

⁴ Claude Lefort, « Sur la part de l'irréductible. Permanence du théologico-politique ? », In *Essais sur le politique. XIX^e-XX^e siècle*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p.294

au égard du récit biblique – qui est aussi, au diapason de notre usage courant notons-le, notre récit politique moderne – symbole de notre concorde, ne *peut* pas être construite? Comprendre et saisir les enjeux que soulève l'inversion de l'interrogation que nous avons dégagée au cours du chapitre premier ainsi que l'hypothèse de travail de la philosophie contemporaine dont nous venons d'explicitier les plans et la confrontation radicale avec l'ontologie héritée qu'elle va ici opérer, tel sera donc l'objet principal de ce troisième moment de notre aventure. Prendre conscience des limites qu'une telle proposition d'élucidation suscite du point de vue de la connaissance du politique nous forcera par ailleurs à formuler quelques autres interrogations en conclusion. Ainsi, aussi floue et paradoxale que puisse paraître pour l'instant cette inversion radicale qu'opère la philosophie et les hypothèses de recherche qui y sont mises à l'épreuve, nous tenterons d'en suivre le cours, et ce, sans nous laisser intimider par son lexique parfois tortueux afin de pouvoir nous *abandonner* un dernier instant dans ses développements.

Afin de dégager cette structure d'élucidation, nous ferons reposer notre analyse sur un schéma en apparence simple, c'est-à-dire une opposition entre deux extrêmes que la *textualité* philosophique laisse elle-même entendre. À peine est-il besoin de préciser que ce qui nous préoccupe ici ne sont pas les querelles conceptuelles, mais bien ce qui nous semble transcender les différences, ce qui, pour le dire en d'autres mots, semble revenir hanter chacun de ces textes sur lesquels nous prenons appui. Malgré la diversité des terminologies respectives, le problème de la philosophie semble en effet toujours le même, soit celui d'éviter de réduire le politique à l'évidence dogmatique et préserver le sens de l'ambiguïté qui le caractérise de manière principielle et implique par essence un cercle inévitable dont il s'agit moins d'en sortir que de trouver la bonne manière d'y entrer, pour le dire en termes heideggeriens. Ambiguïté que nous situerons dans le télescopage de ces deux extrêmes qu'il convient de distinguer et que nous avons dénommés la part « égnimatique » et la part « maudite » du politique. Nous plaçons ici ces termes entre guillemets afin de [con]tenir le *maximum de sens dans un minimum de signes*. Malgré le risque réducteur qu'implique le fait de tenir le maximum de sens dans le minimum de signes, nous y avons été contraint parce que ce dont il est question ici semble couvrir un champ si vaste qu'il nous accable et nous dépasse trop largement. Nous suggérons donc de les lire ici comme des *variations*, des indices dont il conviendrait de réfléchir encore les *éléments* et les *déplacements*. Du politique, nous ne pourrions nous faire d'ailleurs qu'une idée bien mince si nous prenions une de ces

extrêmes comme entière et claire. Considérons les donc comme deux hypothèses-limites que nous formulons ici sans trop d'assurance.

Toutefois, malgré cette distinction-dramatisation que nous faisons entre ces deux hypothèses-limites, il n'en demeure pas moins qu'y est apparue une analogie forte; elles semblent avoir toutes deux en commun de relever de ce même processus de quête de *ces hommes qui se cherchent que nous sommes*. Modalisations particulières et pourtant différées qui s'interrogent et se limitent l'une et l'autre quant à la conjuration de *l'intrigue du politique* qui ne possède, rappelons-le, aucun étalon de mesure lorsqu'il s'agit du « d'abord avant toute chose » comme du « tout après-demain ». La différence est donc moins *ce* sur quoi elle porte, c'est-à-dire *l'intrigue*, que ce qu'elles poursuivent, le mode selon lequel elles racontent, narrent et modulent notre expérience de coexistence et les *déplacements* qu'elles indiquent sur l'axe incertain du rapport de l'homme à l'homme et de l'homme au monde. *Déplacements* entre la part « énigmatique » et la part « maudite » dont nous ne pouvons évidemment pas expliquer les *pourquoi* (il n'y a pas ici de règles physiques quand il s'agit du politique et de la coexistence), mais simplement exposer ici brièvement les significations et les enjeux qui sont liés à ceux-ci. Le chercheur affrontera alors toujours la tâche de dégager les présuppositions implicites derrière chacune de ces *variations* sans pourtant pouvoir y complètement parvenir. Précisons toutefois que nous pouvons seulement y élucider là notre propre rapport, jamais s'en abstraire-extraire, jamais le penser-panser absolument, encore moins le « regarder ».

Les différentes modalisations (*innovation* et *sédimentation*) de *l'intrigue* produisent en effet un rapport particulier entre la stabilité et le changement, une modalisation toujours et chaque fois unique des potentialités de l'homme, de l'histoire, du temps, de la société, des transformations bref, de ce que nous appelons de manière générique les conditions du *faire* et de l'*à-faire* du monde* dans lesquels vient s'inscrire notre propre aventure. Ainsi, les deux parts du politique, que nous avons formulées ici à partir des apports de la littérature constituent ensemble un lieu privilégié qui permet de condenser sommairement la plupart des difficultés et des perplexités que l'on affronte lorsqu'il

* Nous ne parlerons pas ici des modalisations des rapports de l'homme à la *nature*, notamment à travers la médiation de la technique, cela nous éloignerait trop de notre axe central. Or nous considérons que ces modalisations seraient éventuellement toutes aussi importantes à considérer dans une recherche de plus longue haleine.

s'agit de comprendre le politique. Penser le politique à partir de cette *intrigue* et des deux formes de modalisations qui s'affrontent pour la conjurer n'exclut donc pas les autres questions problématiques qui sont généralement liées au problème du politique, soit par exemple les notions de pouvoir, de sujet, de liberté, d'action et d'institution secondes⁵. Au contraire, cela les implique toutes nécessairement tout en nous interdisant de nous satisfaire de ces notions prises pour elles-mêmes.

Ce dernier moment de notre réflexion sera consacré à ces deux axes paradigmatiques dégagés selon la progression thématique des textes à l'étude dans l'objectif d'en élargir notre propre compréhension. Si nous présentons ces deux axes en deux sous-sections c'est pour les biens de l'exposé. Or ils sont en réalité inséparables; ils ne sont pas deux « oppositions », mais bien des tendances qui s'entre-croisent, qui s'enchâssent et s'interrogent l'une et l'autre pour former, ensemble, l'univers *tensif* du problème de notre coexistence qui se trouve pris dans une suite d'éveils et de fixations. Terrain délicat où il est permis de penser, par hypothèse, que l'enjeu politique fondamental est de conserver l'univers *tensif* en activité pour que « politique il y ait » et, plus fondamentalement, pour qu'il ne « soit pas laissé à lui-même ». Ce terrain est celui à partir duquel nous allons pourtant tenter d'avancer pour servir l'idéal de compréhension du politique que nous avons fixé au départ. À ce titre, nous avons conservé le souci d'élaborer les présuppositions implicites des deux parts du politique selon une même structure d'exposition. Le lecteur pourra ainsi, s'il lui est nécessaire, revenir de manière itérative d'une part à l'autre puisque ce qui est en jeu relève de leurs interrogations mutuelles et de leur télescopage, soit leur limitation partielle aussi bien que leur inextricable enchevêtrement. Si toutefois nous nous rapportons à ces deux parts de manière schématique, c'est-à-dire en les subdivisant en deux sous-sections, que le lecteur ne perde pas de vue que ces deux dimensions du politique sont dans les faits inséparables et qu'il nous faudrait éventuellement, outre les approfondir, les prendre ensemble à travers tous leurs petits indices pour nous porter à la rencontre de la double et paradoxale originalité du politique.

⁵ À l'instar de Cornélius Castoriadis, nous entendons par institutions secondes ces formes abstraites ou spécifiques que sont par exemple le langage et l'individu ou encore ces ensembles de dispositifs et de règles comme le capitalisme, la *polis*, le droit, ect. Ces institutions secondes sont à distinguer des institutions premières qui sont le *magma* des significations imaginaires sociales qu'incarnent les secondes. Voir Cornélius Castoriadis, « Institutions premières de la société et institutions secondes », In *Figures du pensable*, Paris, Éditions du Seuil, 1999.

2.1 La part « énigmatique » du politique.

Est énigme ce qui naît d'un pur jaillissement disait Hölderlin. Or, cet avènement, cette naissance énigmatique, suppose que tout travail sur le sens de notre expérience de coexistence s'effectue à partir « du fond d'une incompréhension première et foncière⁶ ». Énigme donc ce qui *naît*, s'engendre et s'arrache à cette incompréhensibilité initiale et *originnaire*, par rapport à laquelle seulement un sens peut être conquis et soustrait au non sens du monde et au vide qu'introduit notre propre *intrigue*. Le non-sens ne doit pas ici être entendu dans son acception courante, soit comme synonyme de contre-sens ou d'absurdité, mais bien comme ce qui renvoie à cette opacité originnaire du sens pour tout événement de *compréhension de notre propre expérience*. Cette opacité reste par ailleurs encore une modalité du sens, pour autant qu'elle se donne de prime abord pour cette incompréhension première et foncière qui décrit à la fois la portée de ce qui s'y passe, ce trop vécu d'incompréhension, et les objectifs nécessaires à l'apaisement de cet *éprouvé*, de cette *plainte* ; en d'autres mots, un *travail* sur le sens pour nous arracher à l'incompréhensible.

L'avènement

Prélinguistique et préconceptuelle, la *compréhension* de notre expérience de coexistence s'accomplit ici dans un *travail* sur le sens qui se donne à travers une parole qui précède toute formulation. Le sens qui s'y déploie est comme sa propre origine. L'origine comme, origo, *Ursprung*, ce qui lève(orior) et s'élève par un saut (*Ur-sprung*) qui brise toute provenance. Elle est la source vive, le pur jaillissement distinct de toute cause (*Ur-sache*) qui elle signifie toujours le renvoi à autre chose (*Sache*) d'où le reste procéderait⁷. Elle seule fournit la clé de son propre chiffre, elle produit, au sens latin de *producer*, soit elle fait *apparaître*, *expose*, *met au monde*. Ce qu'il conviendrait donc d'appeler la part fort énigmatique de notre propre expérience de coexistence est ce

⁶ Claude Romano, *L'événement et le monde*, Paris, Éditions Presses Universitaires de France, 1998, p.208

⁷ *Ibid.* p.61

surgissement qui introduit un sens incompréhensible à l'aune de toute explication causale, mais qui apporte avec soi son propre *horizon* d'intelligibilité comme un *excès* de significations sur les circonstances. Énigmatique comme la parole d'Anaxagore où « ce qui apparaît donne à voir ce qui ne se montre pas » (*opsis gar tón adélôn ta phaimonena*)⁸.

Sortie de nulle part, un inespéré s'y *éveille* pour venir rencontrer ou plutôt percuter le particulier du moment et faire surgir une certaine forme de l'inexistant et de l'impossible à dire ou à faire jusqu'alors. Véritable lieu d'un *travail* sur le sens dans lequel l'homme cherche sans chercher quelque chose, où il découvre au passage sans avoir établi un tracé de sa traversée ou de sa quête, où il s'*advient* littéralement au monde. Cette recherche de compréhension et d'avènement au monde « n'est pas de l'ordre de la saisie explicite d'un sens puisque, à la différence de toute explication, elle n'a pas trait à ce qui peut être ou non doté de sens – le fait – mais porte sur le sens lui-même à son origine⁹ ». Toute réponse une fois conquise est immédiatement avortée ou ne garde de forme que celle d'un fantôme qui rappelle seulement sa présence excessive sans pouvoir être porté aux mots. Toute tentative d'en trouver une source ou même une provenance qui la précède, reste inlassablement « lettre morte ». Elle se soustrait à l'élan de l'observation scientifique et se garde de se fondre en une possibilité explicative. Dans son principe minimal, elle produit une certaine signifiante qui ne limite pas notre accès au monde, mais nous permet d'y *apparaître*, de nous y *découvrir*, de nous *com-promettre*.

L'horizon de sens et la parole

À défaut de pouvoir proposer une connaissance durable ou à portée prédictive, cette avènement qui fait *apparaître*, *expose*, *met au monde* offre bien un certain horizon à notre expérience de coexistence, mais il s'agit d'un « horizon sans borne ni entrave qui est autre chose qu'une utopie exsangue¹⁰ » et qui permet d'offrir un espace sur lequel

⁸ Parole d'Anaxagore cité par Jean Greish. Voir Jean Greish, « «Pouvoir promettre» ». Cinq variations phénoménologico-herméneutiques », In *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, Grenoble, Éditions Jérôme Million, 2001, p.331

⁹ Claude Romano, *op.cit.*, p. 89

¹⁰ Paul Ricœur, « Pouvoir et violence », In *Lectures I. Autour du politique*, Paris, Éditions du Seuil, 1991, p.35

l'esquisse de notre expérience est désormais envisageable. Préhension moins gourmande de caractères fixes, *horizon de sens* qui contient bien la *virtualité* des distinctions, mais dont la forme demeure encore in-décise, plus capable de se concilier avec des ensembles instables. C'est un *monde de signifiante* qui s'offre à travers lui, *monde* qui est porté à la *montrance* et sans lequel cette expérience de coexistence ne pourrait proprement pas *apparaître*. Si nous devions ici parler en des termes chers aux théoriciens, nous devrions envisagés cet *horizon*, non pas comme cette Loi donnatrice de sens, mais plutôt comme cet *appel indéfini au sens* à travers lequel l'homme se trouve revêtu d'une dignité particulière : la parole qui lui permet de *tracer* parmi l'incompréhensible et l'in-décision des circonstances les premiers linéaments de l'expérience dans laquelle il s'*advient* et s'énonce mobilisant toutes ses ressources pour susciter une réalité à la mesure de cet âpre et exigeant *appel*.

Par la vertu de cette parole une fois prononcée, quelques chose a commencé d'être qui n'était pas auparavant. Cette parole dans laquelle « je » m'*apparaît* au monde change la figure de la situation de l'absolument incompréhensible, elle est le *médium* de cet avènement au monde, son gage et son engagement¹¹ qui introduit « quelque chose » d'irréremédiablement excessif par rapport à tout *factum*. Au lieu d'exprimer un sens déjà compris elle introduit un *différent inattendu* qui rend audible ce qui se trame sans jamais pouvoir être saisi ou même avoir été imaginé. « La parole met ici à l'épreuve la compréhension elle-même, de sorte que celle-ci ne peut justement pas se ressaisir comme telle avant son avènement-événement¹² ». D'où l'impossibilité, nous dit De Certeau, « de l'identifier à des revendications déterminées, de l'assigner à des lieux sociaux, de connaître ses « acteurs » et ses « meneurs »¹³ ». Elle « ne dicte pas les événements futurs, elle ne prend pas appui sur quelque chose qui soit déjà, ni sur une Vérité en cours, ni sur le langage déjà dit ou vérifié », mais introduit par son avènement quelques îlots de certitude dans une grande mer d'incertitude¹⁴.

¹¹ Georges Gusdorf, *La parole*, Paris, Éditions des Presses Universitaires de France, 1968, p.115

¹² Claude Romano, *op.cit.*, p.50

¹³ Michel de Certeau, *La prise de parole et autres écrits politiques*, Paris, Éditions du Seuil, 1994, p.21

¹⁴ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Éditions du Calmann-Lévy, 2007, p.240

Le dire : se faire être.

Dans cette parole qui ne dicte pas les événements, mais demeure seulement la clé de son propre chiffre, les significations qui s'y déploient sont laissées à fleur de paysages. En ce donné de la parole, comme promesse elle-même promise dont « l'identité est comme d'entrée brisée¹⁵ », peut se révéler une présence à moi-même (Urpräsenz) à travers la mise en scène de l'acte de dire plutôt que l'articulation d'un dit. Le dire devient ici le lieu de cet acte qui déploie principalement un espace où il soit permis et possible d'apparaître, de *se faire apparaître*. Espace, comme promesse elle-même promise, que nous devons donc penser d'abord en ces termes cher à Hannah Arendt d'*espace d'apparition** dans lequel l'autre m'apparaît au même moment. Par là, nous dit Ricœur, Arendt voulait dire à peu près ceci: avant toute détermination spécifique en termes d'État, c'est à dire finalement de domination, la cité humaine constitue ce milieu de visibilité dans lequel il est possible de se *com-promettre*. Coup de vent qui se révèle à la manière du miracle donc, par son action dans l'espace, le phasme jusqu'alors invisible puisque fondu et semblable à son environnement de feuilles et de branches. Notons d'ailleurs que si Arendt, comme tant d'autres, recourt dans son œuvre au langage du miracle, ce n'est vraisemblablement pas pour des raisons théologiques, mais bien pour signifier que cette *promesse* à travers laquelle il nous soit possible d'apparaître, de *se faire apparaître* reflètent ce miracle de la natalité, *Gebürtlichkeit*. Cette promesse dont nous sommes ici les répondants dans cet instant même de pur jaillissement, demeure pourtant la promesse d'une parole qui *reste à dire entre nous*. Cette *promesse qui cherche à se dire* « ne peut jamais devenir le principe exclusif. Au contraire, « toute tentative de parer définitivement aux incertitudes au moyen d'une assurance tous risques, provoque l'effet inverse. La *promesse* perd alors sa vertu ¹⁶ » explicitante par laquelle nous nous advenons au monde. Nous comprenons que l'utilisation du terme « énigmatique » reste une entreprise que

¹⁵ Jean-Louis Chrétien, *La voix nue. Phénoménologie de la promesse*, Paris, Éditions de Minuit, 1990, p.7

* Cette notion, trop souvent négligée par ses commentateurs, est ce qui constitue encore pour nous aujourd'hui l'apport fondamental d'Hannah Arendt à la pensée politique contemporaine. L'ombre de cette notion qui se manifeste dans toute la littérature ultérieure témoigne de la difficulté, voire de l'impossibilité, de se débarrasser d'Hannah Arendt aussi facilement que le laissent entendre aujourd'hui ses critiques.

¹⁶ Jean Greish, *op.cit.*, « pouvoir promettre »... p. 335

nous avons mobilisée sciemment dans le but avoué de tenter un élan qualifiant, et ce malgré notre condition d'incompréhensibilité foncière. Ce terme notifie quelque chose d'essentiel qui doit être situé par nous aux frontières du parlable : un quelque chose touchant à ce qui ne peut-être dit, mais qui fonde malgré tout la *communauté*, qui fait que l'on tourne autour sans *détente*. Un *appel indéfini au sens* portant ou accueillant, en quelque sorte, cette *promesse*. Une promesse de *communauté* dans laquelle ici l'être est lui-même « semblable à la « terre promise », il est seulement *espéré* au terme de l'itinéraire – et non pas présumé à son commencement ¹⁷».

La communauté comme terre promise

La *communauté* est ici ce que « je » peux montrer du doigt et éprouver, sans pourtant pouvoir la dire. Le monde y apparaît comme « ce mot que j'ai sur le bout de la langue et que je ne dirai jamais; il est là, mais à peine ai-je commencé de le *dire* qu'il est déjà monde du savant, monde de l'artiste et monde *de tel artiste* » dira Ricœur. Dans ce mot, qui demeure celui sur le bout de la langue, « nous nous paraissions à nous mêmes comme y habitant tous (...) à tel point que nous y devenons nous-mêmes paysages-de-monde, *avant* toute image narcissique ou toute représentation de la communauté assemblée¹⁸». De cette *communauté*, chaque fois que nous avons parlé de sa manière d'être, on « pressent qu'on a saisi d'elle que ce qui la fait exister par défaut ». Impossibilité nominative, énigme qui nous garde éveillés à cette *promesse qui reste à dire*. Le déploiement d'une distinction-dramatisation ici effectué pour les besoins de l'exercice, tient en une projection d'un tout autre abord de la notion de *communauté* dont on use et abuse quotidiennement. Ici, la *communauté* est ce qui demeure *hors* de toute entente *entre* nous, comme ce *lointain* proche qui rend notre présence étroite, comme cet *horizon* jamais atteint à la manière d'un figure regardée à travers une vitre infrangible où se déploie et prend forme une ;

[...]« explication orphique de la Terre » : déploiement de la Terre et de l'homme en l'espace du chant. Non pas la connaissance de ce que l'un et l'autre sont

¹⁷ Paul Ricœur, présentation de Michaël Foesset au chapitre « Le langage et le monde », In *Paul Ricœur. Anthologie*, Paris, Éditions du Seuil, 2007, p. 30 Souligné par nous.

¹⁸ Marc Richir, *Du sublime en politique*, Paris, Éditions Payot, 1991, p. 21

*naturellement, mais le développement – hors de leur réalité donnée et en ce qu'ils ont de mystérieux, de non éclairé, par la force dispersante de l'espace et par la puissance rassemblante du devenir rythmique – de l'homme et du monde*¹⁹.

L'impossibilité de *dire* absolument cette *communauté* nous rapproche de son affirmation propre, de la puissance rassemblante qui est le *vaste lieu* de sa seule *promesse*, de ce devenir rythmique qui métonymise la dispersion des paroles sans pourtant en interrompre la fluidité. Affirmation qui nous introduit à cette *promesse* d'un lieu *inatteignable* qui se découvre pourtant en l'espace du chant, en ce qui cherche à se dire *entre nous* et dont les cheminements possibles permettent des lieux éphémères de séjour. *Entre nous* toujours présent, vecteur d'une *communauté* toujours nommée en pure perte, mais dont notre *rencontre* demeure cette chose promise. Ainsi se découvre ce thème, dit-on, fondamentalement heideggérien. Le *lieu* de notre *entretien* n'est pas ici la proximité donnée, mais cette *rencontre* promise et portée par « l'espoir de pouvoir reposer un jour avec Abraham dans le sein de Dieu ²⁰ ». Se présentant alors sous la forme d'un inépuisable concret qui nous apostrophe, la part « énigmatique » demeure ainsi porteuse d'un accès au vide de la Question majuscule. En elle l'« aventure humaine apparaît ouverte à l'infinité d'un sens dont je ne suis pas l'origine – non pas inépuisable seulement en fait, mais principiellement ²¹ ». Aventure dans laquelle la *communauté* demeure inavouable, non parce qu'elle ne s'avoue pas, mais parce qu'elle est telle qu'il n'est pas d'aveux qui la révèle ²².

L'accès au vide de la question. Peut-être... si...

La part « énigmatique » du politique préserve ainsi minimalement un accès au vide de la Question car l'*horizon de sens* et la *promesse* qui en sont les marques permettent certes de compenser l'imprévisibilité foncière du futur, comme l'avait d'ailleurs entrevue Arendt, mais demeure au même moment l'aveux que ce qui est à *venir* n'est *pas encore*

¹⁹ Maurice Blanchot, *Le livre à venir*, Paris, Éditions Gallimard, 1959, p. 324

²⁰ Cornelius Caastoriadis, *op.cit.*, p. 127

²¹ Claude Romano, *op.cit.*, p.209 souligné dans le texte.

²² Maurice Blanchot, *La communauté inavouable*, Paris, Éditions de Minuit, 1983, p.92

advenue, n'a pas encore eu lieu, aveu de la dispersion et de l'incompréhensibilité foncière et première du monde, aveu que *nous nous cherchons encore*. La parole qui *cherche à se dire* introduit un hiatus, le jour d'une déchirure qui *signifie* que la question est *encore* ouverte, que le multiple est *encore* en débat. En résumé, de la part « énigmatique », il n'existe aucune certitude, il n'y a qu'une roue tournante des possibilités, que cet *appel indéfini au sens* qui nous jette dans le monde, nous expose à l'*inconnu*, à ce qui est précisément sans garantie, « à la liberté de ce qui est encore à venir²³ », à ce qui est encore à *faire* du monde. De cette *communauté*, de cette *rencontre* elle-même promise un « si » y recouvre un autre « si », un « peut-être » disparaît sous un autre « peut-être »²⁴ parce que très précisément soustrait au tourbillon et à la dispersion de la vie qui est ici beaucoup trop vécu pour être su.

La danse ivre des « peut-être » et l'horizon de sens sur laquelle elle travaille nous permet certes d'être autre chose qu'amas indifférencié comme le notait à juste titre Castoriadis, mais elle nous arrache à nous-mêmes et entraîne des interrogations hors du champ des procédures rigoureuses de la démonstration. L'expérience est donc ici extrême douleur, embûches et hésitations bien qu'elle ne soit ni mérite ni malédiction. Extrême douleur dans la mesure où elle n'est et ne demeure qu'un « peut-être » et que le « si » dont elle autorise certainement le déploiement n'est pas réponse mais en contient seulement la *possibilité* que ce dernier ne possibilise pas. Ni mérite ni malédiction parce qu'elle révèle et ouvre bien une histoire, mais c'est une histoire sans destin qui nous arrache au *factum*, nous rend malgré nous *disponible* et nous *expose* aux risques de la *rencontre* de ce qui *vient* dira Levinas. Au moment où l'expérience est entrain de se dessiner, on ne peut préjuger de rien; c'est dire que rien ne saurait non plus en amoindrir le choc – heureux ou malheureux – . En elle, le *sens même du monde et de l'être* est en lutte et travaille, sans détente, sans relâche. À travers les embûches et les hésitations, le sens s'y cherche une *issue*... Et cette recherche de l'*issue* – qui est peut-être finalement rien de plus et rien de moins que la *volonté d'Être-Avoir et Faire* et du repos qu'apporterait l'assurance du verbe – contient cet autre risque qui contamine la recherche de la *vérité* par le cœur : celui du glissement vers son exposition, ce glissement de

²³ Maurice Blanchot, *Une voix venue d'ailleurs*, Paris, Éditions Gallimard, 2002, p. 61

²⁴ Franz Rosenzweig, « Transition. Rétrospective : Du chaos et des éléments », In *L'étoile de la rédemption*, Paris, Éditions du Seuil, 2003, p.128

l'horizon du sens vers l'exigence unitaire où la question de la *vérité* culmine dans le problème de l'unité totale du sens nous dit Ricœur²⁵.

3. *La part « maudite » du politique.*

La faiblesse inhérente à la part « énigmatique » du politique est de perdre à la longue sa vertu, c'est-à-dire son fond originel et finalement d'ordonner ce qui n'est d'abord que surgissement et *éveil* en ordre compact des *choses* par ce que nous pourrions appeler ici un véritable essoufflement du dire. Il y a donc bien une autre part du politique dont nous devons maintenant nous saisir. Cette part, que nous avons appelé « maudite », est celle dont l'élément latent est l'interception de cette *communauté qui n'est que promise* par une clôture arbitraire où se transforme un *entretien* qui n'est que synthétique en véritable *synthèse*. En d'autres mots, l'élément latent est ici la possibilité d'en finir avec la perplexité qu'introduit la part « énigmatique » qui préserve un accès au vide de la Question. Cette part est celle à travers laquelle la *vérité* d'une promesse qui *reste encore et toujours à dire entre nous* vient s'éteindre et s'échoir dans un « paysage visible de mots »²⁶. Un paysage qui se profile en espace qui n'est pas *vaste lieu*, mais qui devient Génie du lieu que l'on dessine à grands traits par des vocables et des dénominations et où se profile en même temps la tentation du sommeil et de la paresse, comme si ce paysage visible de mots était aussi un point de faiblesse offert à la plus perfide de nos tentations politiques, celle de [re]devenir chose.

La monstration

La part « maudite » du politique constitue cette entreprise de fixation de sens qui vient prétrifier notre compréhension-appréhension du monde en se tournant vers un *ce qui a été*, promulgué comme permanence de *ce qui est* ou simplement horizon de ce qui *doit être*. Une sédimentation qui nous rend perméable aux surgissements, au *pur jaillissement*,

²⁵ Paul Ricœur, « Vérité dans l'action historique. Parole et praxis », In *Histoire et vérité*. Paris, Éditions du Seuil, 1955, p.191

²⁶ Maurice Blanchot, *Le livre à venir*, Paris, Éditions Gallimard, 1959, p.328

à ce qui *en nous* cherche à se dire, mais nous fait défaut. À l'*horizon de sens* se substitue cette sédimentation qui nous permet enfin un retrait du *travail* que suppose cet *appel indéfini au sens*. La part « maudite » du politique représente les différentes strates asséchées d'une succession de pages *déjà écrites* d'un véritable scénario théâtral performateur de l'être au monde et de cette *suite* qui pourrait lui être prévisible. Si notre expérience de coexistence touche bien pour une part à l'imparable dans lequel se *manifeste* un *excès* de significations sur les circonstances, il n'est pas étonnant, comme l'a déjà souligné Pierre Legendre, que nous soyons aussi toujours enclin à venir le fondre dans la monstration d'un Dit et produire *théâtralement* ce qui ne peut être nommé en inventant indéfiniment des formules pour en recouvrir l'abîme.

Cette dynamique de *recouvrement*, véritable glissement vers l'exigence unitaire se produit, nous dit Ricœur, quand un *pouvoir* sociologique « incline et réussit plus ou moins complètement à regrouper tous les ordres de vérités et à ployer les hommes à la violence de l'unité ²⁷ ». On parle alors d'un glissement particulier qui tend à faire passer une Idée à son superlatif, expression de ce qui pourrait être rapidement, et de façons ici forts abusives, présentée comme sa force. Or, retenons qu'une idée qui passe à son superlatif fonctionne comme *eidos*, comme lieu de repos où s'accorde nos *vouloirs* dans une *fable commune* où vient *s'échoir* et *s'éteindre* toute aspiration-inspiration de mouvement qui me jette dans le monde et me soumet au risque de la *rencontre* qui n'a pas eu lieu. Une *fable commune* qui nous permet en quelque sorte de *sortir* de l'épreuve de la dispersion et de l'éveil lorsque nous ne pouvons plus témoigner de ce qui se présente à nous sous la forme d'une simple *gesticulation*. Médication à nos douleurs, capture monadique, une certaine unité de sens nous permet une *limitation* de l'expérience à travers un savoir étiologique qui nous offre l'explication de notre *intrigue*, la raison de notre *quête* dont elle permet même à certains égards d'exposer les linéaments de l'*issue*. Cette part « maudite » forme un terreau fertile à la consignation de l'être sous une sorte de retranchement existentiel face à l'extrême douleur de cette Question majuscule qui demeure ouverte et dont la réponse ne peut être que le « peut-être » et ne peut donner autre chose que la *révélation* d'une *promesse qui reste à dire entre nous et dans laquelle le sens de l'être et du monde est encore en lutte et travaille*.

²⁷ Paul Ricœur, *op.cit.*, « Vérité dans l'action historique. Parole et praxis »..., p.191

Le règne du sens et la fable commune

L'emphase et l'exaspération d'une idée qui passe à son superlatif produit ce que l'on appelle le *commun*. Ici, nous préférons le terme de *commun* parce que l'unité qui s'y déploie est si forte, qu'elle peut en principe s'étendre à tout ce qui la déborde. D'une véritable Dyade, dans son sens Grec d'*illimité*, de ce que nous avons appelé la part « énigmatique », nous passons à cette *fable commune* dans laquelle tout événement de compréhension du monde est soumis à l'étiologie explicative qui peut toujours, par principe, se poursuivre plus loin, en visant un compte rendu de plus en plus exhaustif. La *fable commune* désigne un ensemble de faits *pouvant en principe toujours s'accroître*, agglutiner ou fagociter, à ses propres significations, toutes les expériences. Cette limitation par la capture et la sédimentation du sens vient signifier cette entreprise d'*occupation* du politique dans laquelle se produit une « exhibition mortifère de l'être dans la monstration d'un Dit ». Sous une forme imagée on pourrait dire sans trop se trahir que le règne du sens de la *fable commune* vient signifier cet Arrivée en terre. Monstration qu'il serait convenu d'appeler hypostase qui se transforme en *termes*, devient au sens rigoureux terminaison. Terme donc à la « danse ivre » des peut-être, terme à l'accès au vide qu'introduit la Question.

C'est ici que nous apparaissent à certains égards *dépossédés* de notre propre histoire nous dirait Ricoeur. Rappelons cependant que l'intérêt d'une considération de l'univers *tensif* que caractérise le politique montre bien que cet élan de monstration et d'ordre mortifère du sens est une entreprise constamment mise en *péril* par l'expérience elle-même. Cependant, il ne faudrait pas s'y tromper, et ne pas sous estimer cette part « maudite » dont l'incarnation même du geste d'*institution* s'offre à voir avec un certain fracas contrairement aux traits souvent discrets, incertains, fuyants et difficilement saisissables de la part « énigmatique ». Ici, l'ordre du sens et de cette *fable commune* semble donner l'ambiance du repos dans la règle ou ce que de certains ont appelé « l'ennui de la vie et du temps public » qui n'engage plus rien ni personne. Une prégnance, une violence qui reste insidieuse et forge lentement, mais systématiquement, une détermination, une symétrisation dans tous les rapports; on y voit s'établir la possibilité d'une « comparabilité générale » dans laquelle le monde ne devient tranquillement que *pur contexte*. Un contexte où tout fonctionne, même le

dysfonctionnement. Par *où*, *par qui*, *pour qui*, telles sont des questions maintenant ensevelies sous le règne et l'ordre du sens de cette règle *hypostasiée*. Dans cet ordre mortifère du sens que signifie la *fable commune*, ce qui est en jeu n'est plus une *compréhension* du multiple par l'homme, mais une *explication* de l'homme et du monde par le simple, un rétrécissement où la symétrisation des rapports permet une mystification prestidigitatoire. La *fable commune* constitue le triomphe, partiel il va sans dire, de l'ordre mortifère sur la forme *éclatée* que suppose la *vérité* de l'éveil.

Le Dit. Être raconté.

Dans cette *fable commune*, dire que quelque chose *est*, c'est dire que quelque chose *signifie*. L'ordre du sens fait place ici cette mystification prestidigitatoire où ce qui demeure de l'incompréhensibilité du monde se prête à l'effacement, à la disparition sous le jugement par contumace. Tout ce qui ne signifie pas *n'est pas* et devient alors dans ces termes *inexistant*. C'est pourquoi le développement du Dit peut s'étendre *en droit*, il se prescrit littéralement à lui-même ses propres règles. Nous empruntons à celui-ci notre sens, on s'y sacrifie incessamment comme si nous pouvions y trouver là notre place sous le soleil. Mais c'est aussi probalement « par un art subtil de la dénomination que le vouloir commun conquiert par là nos vouloirs; en accordant nos langages privés dans la fable commune de la gloire, il séduit nos vouloirs et en exprime la violence²⁸ ».

La particularité de cette part du politique, c'est la frappe du mot, la force de frappe du mot nous dit ici Ricoeur s'inspirant d'Heidegger : « porter l'être au langage, selon les termes même d'Heidegger, c'est le porter au mot. Or, le mot, la formation d'un nom, selon Heidegger, « établit un être dans son être et ainsi le préserve dans son ouverture ». Ici se niche et se sublime la fine violence, celle dont l'Évangile dit qu'elle force le Royaume; dans les mots, dans la capture de l'être par les mots, les choses deviennent et sont²⁹ ». Cette *fable* qui conquiert nos vouloirs porte en elle l'idée d'une possibilité d'*absolution*, d'une possible fin à cette *quête* qui nous *maintient* trop en haleine et dont il n'existe aucun aveu qui la révèle. Nous le rappelons ainsi à l'attention, car nous sommes

²⁸ Paul Ricoeur, « Violence et langage », In *Lecture I. Autour du politique*, Paris, Éditions du Seuil, 1991, p.135

²⁹ *Ibid.*, p.136

bien loin d'un *entre nous* comme *promesse d'une parole qui reste à dire*. Cet *entre nous* qui ne peut jamais être épuisé par le dire se substitue bien vite à cet *être raconté* qui nous *échoit*, comme un *oublié* de ce que nous sommes du seul fait enfin d'*être* dans cet univers porté aux mots où les choses deviennent et sont. « La perfection immaculée d'un langage définitif bloque le langage dans un point mort qui ruine l'existence en la stabilisant ³⁰ ». Dans cette stabilisation qu'offre la part « maudite », nous naviguons à travers cette gloire des simplismes, des aplatissements. Tout s'y donne à voir, s'offre au regard dans une entreprise d'uniformisation ou plutôt de modélisation englobante du *tout commun*, de cette terre des faits intramondains qui nous *échoit* à tous et selon divers niveaux d'intensités de violence. Pour s'offrir ainsi le commun en spectacle dans la gloire de sa *fable*, nous devenons rien de plus que les spectateurs d'un Tout anonyme, un « perpétuelle halluciné dans laquelle nous nous perdons dans notre propre image ³¹ ».

Le commun comme Sanctuaire

L'unité qui s'exprime dans cette *fable commune* où règne en chaque phrase la Loi du Dit, n'est évidemment pas celle d'une *promesse* qui s'interroge, mais l'image d'une forme de réminiscence qui ne peut avoir d'autre *nécessité* que celle de sa reproduction incessante. Violence de l'affirmation constamment renouvelée d'un diktat d'existence de réalités intelligibles et extérieures dans lequel l'homme se trouve lui expulsé de son rapport incertain et incompréhensible au monde qui lui permet pourtant de se *com-promettre*. L'expérience de coexistence se présente ici comme une certaine *suffisance*, comme cette invitation perpétuelle à surmonter l'exil de la dispersion de la vie dans laquelle s'incrit pour une part notre aventure. Le politique ainsi circonscrit se présente toujours comme ce Lieu de l'ultime exhaussement, l'unité du Vrai, ce Sanctuaire dont serait plus ou moins expulsée ce que de certains ont nommé cette « sauvagerie » de l'*existant*. Or, « dès que l'exigence d'une Vérité-Une entre dans l'histoire, elle est aussitôt affectée d'un indice de violence; car c'est toujours trop tôt qu'on veut boucler la boucle.

³⁰ Georges Gusdorf, *La parole*, Paris, Éditions Presses Universitaires de France, 1968, p.117

³¹ Vladimir Jankélévitch, « La vie », In *Henri Bergson*, Paris, Éditions des Presses Universitaires de France, 1959, p.138.

L'unité *réalisée* du vrai est précisément le mensonge initial³². Unité réalisée du Vrai dans la grande *fable commune* de ce Lieu d'exhaussement où se transpose la somme d'une expression générale d'appréhension du *tout* en une addition sine qua non de l'évidence d'une possible *capture* du particulier et de son rapport au monde qui n'advient que lorsqu'il se jette dans l'immédiateté dé-bordante de celui-ci. Capture qui semble alors s'effectuer toujours *en dehors* de nous, à travers ces faits intramondains qui se déploient et nous surviennent certes, mais « ne se produisent *pour personne*, ne me mettent pas en jeu moi-même³³ ».

Le sanctuaire de cette *fable commune* est toujours frappé d'un indice de violence nous indique Ricoeur, indice à travers lequel s'affirme ce « Vous » souverain, ce metteur en scène qui régit ici le circuit de la parole, délimite l'espace et les conditions d'un droit d'y *apparaître* et qui nous fait ressembler au gisant et même au minéral, à ces « vies » sans incidents où l'ossification est une menace inscrite au sein même de celui-ci. Un Vous qui vient d'en haut et fixe prophétiquement les grands traits de « l'intrigue dans laquelle nous avançons dans l'ignorance de ce qui nous est prescrit³⁴ ». Ce Vous presque biblique, celui qui semble savoir le secret des choses, détermine ce que l'homme doit faire et, plus fondamentalement et violemment par sa simple présence dans le Dit, affirme que l'homme ne doit et ne peut plus qu'*être* un faire en vue de *l'Accomplissement* qui devient l'insupportable de ce grand vouloir qui ne se laisse pas interroger. « Or, ce grand vouloir, qui est loi pour les individus, est en même temps celui d'un grand individu colérique qui, un jour ou l'autre, parle le langage de la peur, de la colère, de la dignité offensée, de la forfanterie, c'est-à-dire de la violence³⁵ ». La puissance du Vous biblique ne s'abat pas seulement de toutes les hauteurs par l'arbitraire comme s'il s'agissait là de la « colère des Dieux qui s'abat sur nous »; nous lui aménageons nous-mêmes ce sanctuaire de refuge. Or, « s'il nous est bien agréable de se réchauffer ainsi auprès de l'âtre, d'un peu plus près on se brûle³⁶ ».

³² Paul Ricoeur, *op.cit.*, « Parole et praxis. Vérité et mensonge »... p.177

³³ Claude Romano, *op.cit.*, p.39

³⁴ Maurice Blanchot, *op.cit.*, *La communauté inavouable*... p.59

³⁵ Paul Ricoeur, *op.cit.*, « Violence et langage »... p.135

³⁶ Ernst Bloch, « À moitié bon », In *Traces*, Paris, Éditions Gallimard, 1959, p.138

Problème résolu. Parce que... Au Nom de...

Cette conjonction du sens et de la violence comme détermination du monde réunit tous les faits en un seul contexte signifiant. Une détermination du « monde » qui réunit tous les faits en un seul contexte où tout ce qui arrive arrive et est susceptible d'explication. La vie se trouve en sursis et l'inexplicable repoussé ou réduit au silence. Tout doit pouvoir être *appréhendé* par cette règle de l'hypostase étiologique. De cette violence, aussi invisible qu'elle soit, il ne s'agit pas de douter. Elle est bien présente, on lui prête même chaque jour nos lèvres. La part maudite procède bien d'« un seul et même impératif : faire valoir la Référence comme fondement généalogique, célébrer le Nom de la référence, meubler la scène de nos origines ³⁷ » et de nos fins. Comme le dirait Ricoeur, « Avec la tyrannie, il est évident que la violence parle », ici elle se laisse seulement entendre dans cette folie froide où règne la rigidité cadavérique du «Parce que...» « Au nom de...» comme gage de réponse. Alors, « la violence dans le discours consiste dans la prétention qu'une seule de ses modalités épuise l'empire de la parole ³⁸ ». Nous ne sommes plus dans ce *vaste lieu* qu'autorise l'interrogation, nous sommes maintenant un *problème résolu*. Et ici les mêmes processus violents se répètent avec la même banalité³⁹. Dans ce Génie du lieu non-poreux, dans ce langage du Parce que... Au nom de... où s'exprime la violence, nous sommes happés par un monde où rien ne se *pass*e plus, ou, ce qui revient au même, dans un monde où tout ne fait plus que passer, mais sans rien apporter, sans charrier les matériaux susceptibles de servir à l'édification d'une *vérité* nouvelle ou d'un être neuf. L'enjeu de la part « maudite » pourra ainsi être situé dans les modalités qui consistent à maîtriser l'*énigme*, à maîtriser la Question majuscule, et pis, en *exposer l'issue* en s'imposant à une matière qui proteste intérieurement contre cette violence. Sous la totalité que cette *fable commune* autorise, derrière ou à travers elle, l'hypostase *condamne*, elle nous *échoit*, elle empêche le monde de s'advenir à travers le

³⁷ Pierre Legendre, *Leçons VII. Le désir politique de Dieu. Études sur les montages de l'État de droit*, Paris, Éditions Fayard, 2005, p. 194

³⁸ *Ibid.*, p.140

³⁹ Paul Ricoeur, *op.cit.*, « Violence et langage»... p.185

risque du chant qui vient toujours introduire la *plaie de l'inaccompli* dans cet espace non-poreux.

4. *Brève remarque*

Ce qui frappe avant tout dans cette structure d'élucidation. c'est que l'impossibilité d'un savoir dernier sur *l'entretien que nous sommes*, ou à plus forte raison *l'impossibilité dernière de la communauté*, est paradoxalement entrevue comme la condition de possibilité de *l'expression* de sa densité⁴⁰. Ainsi, là où nous sommes le plus souvent convaincus que l'Unité du *commun* ou notre dévotion à celle-ci constitue notre grandeur et notre gloire, elle nous indique que *là* se trouve précisément le *lieu* de notre plus grande misère. Lieu où la *vérité* fragile de la *communauté* perd en densité et où s'affirme dans le courant du monde la violence d'une Vérité-Une du *commun* qui nous *échoit* et nous *dépossède* de notre propre histoire. Affront constant, *tension* irréductible entre la *communauté*, dont la *vérité* ne peut que *se promettre* à travers la parole que les hommes cherchent à *dire entre eux*, et le *commun* à travers lequel une Vérité-Une passe à son superlatif, *se réalise*, c'est-à-dire *se mondifie* dans la monstration d'un Dit qui se transforme en sphère se prescrivant à elle-même ses propres règles et ses propres critères. D'un plan à l'autre, le langage paraît devenir chaque fois un peu plus vulnérable au mésusage, la parole quant à elle réduite aux méandres de la banalité prescrite. Le politique ne sera jamais adéquat ou réductible à une visée rationnelle, c'est-à-dire, grossièrement, aux ruses et aux institutions qui s'exercent ou se maintiennent partout en son nom et nous enferment dans un cercle de Popilius. Mais notre propre expérience de coexistence demeurera elle traversée de proche en proche par ce jeu trouble et paradoxal entre parole et langage, le dire et le Dit, sens et violence. Si nous avons bien reconnu l'inanité de construire une tour comme symbole de notre concorde, comme des marranes nous avons aussi bien du mal encore à en faire réellement notre deuil.

⁴⁰ Claude Lefort a entrevu ce problème à sa façon lorsqu'il disait qu'elle, la *communauté*, s'effondre là même où elle croit enfin avoir trouvé son fondement ultime ou sa raison d'*être*, son « *purpose* » dirait-on dans les milieux anglo-saxon. Nous renvoyons ici à la thèse de Lefort exposé sous la plume de Marcel Gauchet, thèse à laquelle nous avons déjà fait référence précédemment et dont nous avons discuté ailleurs le potentiel et les limites heuristiques. Marcel Gauchet et Claude Lefort, « Sur la démocratie : Le politique et l'institution du social », In *Textures*, 2-3, Bruxelles, 1971.

CONCLUSIONS

SUR LES *TRACES* DE L'AUTRE *VOIX* DE L'EXPÉRIENCE POLITIQUE.

J'espère en toi pour nous.
Gabriel Marcel
Homo viator

Puisses-tu ne jamais savoir qui tu es
Soph., O. R., 1048

« Le politique est la grandeur de l'homme, mais il a toujours été sa plus grande misère », « telle doit être pensée comme la double et paradoxale originalité du politique » qui ne peut pas lui être reproché. Cet énoncé, le philosophe Paul Ricœur l'a formulé la première fois en 1954. Plus tard, Emmanuel Levinas dira pour sa part que la question et le problème politique par excellence doivent être pensés *dans* le courant même – ni contre ni avec – de cette aventure de *ces hommes qui se cherchent que nous sommes*. Quant à nous, nous avons rencontré ces *voix* à travers la chaleur de nos lectures au courant de l'hiver 2008. Autres moments, autres lieux, autres expériences que la nôtre et pourtant! Elles semblaient étrangement s'adresser à nous ici, maintenant, en ce lieu même, du moins peut-on dire aujourd'hui qu'elles semblent bien ne nous avoir jamais quitté depuis. Venues d'ailleurs, elles nous ont ici hanté, pourchassé comme notre ombre et interrogé tout au long de ces pages et fort au-delà.

Ces *voix* généreuses passent ainsi à travers le mur du temps. Elles sont « l'*empreinte* du passeur » comme aimait dire Vladimir Jankélévitch. Elles sont comme le *don d'un petit éclat d'éternité*, comme un *appel* plus *vivant* que la vie d'un corps qui, lui, passe et s'enfuit nécessairement. Ces *voix* résonnent encore parce que le sens du texte « qui se moque toujours de l'odeur de sainteté ou de pourriture s'échappe de son support matériel [...] La civilisation de l'écriture abandonne les *restes* matériels à la biochimie terrestre, mais elle transforme l'humanité de la mort en la faisant parler pour d'autres époques,

pour d'autres histoires ¹». Ces *voix* se font entendre, elles résonnent encore et remettent celui qui y prête oreille à sa *juste place* dans toute cette *éternité*. Celles-ci se reconnaissent au fait qu'elles ont inséparablement le goût de l'évidence et le sens de l'ambiguïté qu'elles ne cherchent pas à faire disparaître. Maurice Merleau-Ponty aura d'ailleurs toujours dit que le philosophe se reconnaît précisément par ce goût de l'évidence *inséparable* de ce sens de l'ambiguïté et la merveille de son expression, par ce refus de se donner le droit de s'installer dans un savoir absolu. Chez celui qui se borne à subir l'ambiguïté ou refuse le deuil du savoir absolu, elle s'appelle équivoque ou perdition, mais chez les plus grands, dit-il dans *Éloge de la philosophie*, « l'ambiguïté devient thème, elle contribue à fonder les certitudes au lieu de les menacer ² », elle contribue à ce mouvement qui reconduit sans cesse du savoir à l'ignorance, de l'ignorance au savoir, et, dira-t-il, une sorte de repos dans ce mouvement même. Sur un mode plus *optatif*, il ajoutera ailleurs que cette ambiguïté qu'on ne se borne pas à subir, mais qui devient thème et mouvement constitue la « bonne ambiguïté ».

Plutôt que de mener au risque du relativisme, la bonne ambiguïté serait celle à laquelle conduit une théorie de l'expression : le « miracle » ou la « merveille » de l'expression est celui ou celle d'inventer du sens dans l'unisson des opposés, c'est-à-dire une spontanéité qui accomplit ce qui paraissait impossible à considérer les éléments séparés. La constatation de cette merveille serait la métaphysique même et donnerait en même temps le principe d'une morale ³.

S'il nous a été impossible de répondre de toutes les interrogations que cette réflexion a suscité pour nous *dans* le texte, encore moins répondre de celles, combien nombreuses,

¹ Robert Hébert, « Carnet du chercheur, 1988-1989 : Pour une philosophie des restes » *Le procès Guibord ou l'interprétation des restes*, Triptyque, Montréal, Éditions Liber, 2008, p. 179. Souligné par nous.

² Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, Paris, Éditions Gallimard, 1953, p.10

³ Maurice Merleau-Ponty, *Parcours II, 1951-1961*, Paris, Éditions Verdier, 2001, p.48
Question de sémantique aujourd'hui, il conviendrait peut-être pour nous de parler plutôt d'*éthique* extra-morale à la manière de Levinas, Blanchot et Derrida. À ce titre, il semble qu'il nous faudrait faire le point pour distinguer rigoureusement le relativisme, du nihilisme (hypothèque) et de la théologie négative dont on marque au fer rouge certaines œuvres ici citées traînant leurs auteurs sur le banc des accusés du grand tribunal de l'humanité. Dans les deux derniers cas se loge pour nous une *éthique* et une *foi ascétique* particulières, peut-être même une *éthique* de l'*espérance* qu'il conviendrait encore de comprendre sans se laisser intimider par la rumeur de peste qui accompagne, dans certains cas, ces œuvres pourtant si chaleureuses. Qu'on se donne une chance de les lire, qu'on cesse l'inquisition et ce vaste bavardage, cette peur et cette crainte qui n'a pour conséquence que de nous priver par le fait même de tout ce que peuvent offrir, pour nous et pour d'autres, ces *témoignages* de culture qui sont aussi des *témoignages* de sa violence!

qui ont surgi et persistent maintenant *hors* texte comme une *promesse* de plus de profondeur, celle-ci nous aura permis de rencontrer le « miracle » des *voix* de quelques-uns de ces grands philosophes et littéraires qui ont *éveillé* en nous quelque chose qui *déborde* et *excède* la pauvreté de notre propre langage et ne pourra sans doute jamais plus *s'éteindre*.

*

* *

Cette réflexion s'est inscrite dans une entreprise d'approfondissement de la compréhension générale que nous pouvons avoir aujourd'hui du politique. Envisagée sous la forme d'un essai théorique dont la visée se voulait principalement exploratoire, celle-ci a pris pour point de départ une simple intuition qui était pourtant loin de se présenter comme une intuition simple à inscrire dans une tâche de savoir. Il nous semblait venu en effet le moment de faire halte de toute cette connaissance présomptueuse qui prétend bénéficier d'une évidence récurrente en ce qui a trait au politique. Dans le [non]vaste paysage de la connaissance dans lequel on nage et on se noie, tout semble à la fois vouloir répondre de la question « Qu'est-ce que le politique? », à la fois toujours se présenter comme si déjà était résolue d'avance l'épineuse question. Se présentait alors à nous l'urgence de refuser d'abord, en tant que chercheur, de répondre à une telle question pour nous disposer à *accueillir* au mieux ce qui est en quelque sorte à recevoir du problème qu'impose le politique. Problème dans lequel quelque chose semble bien toujours *résister* et *fuir* devant tout savoir systématique.

Le politique, disions-nous alors, ne se donne pas sur le mode de l'ob-jet ou sous celui du *fait* de science. Or, si celui-ci ne se donne pas sur le mode « des choses », nous étions tout à fait conscients alors que ce dernier n'a pourtant rien d'ornemental, il se présente au contraire comme un élément constitutif, mais ambigu, de la réalité humaine, soit de notre expérience de coexistence. C'est en tenant ces deux affirmations que nos interrogations de départ pouvaient se lire comme suit : comment donc se porter à la *rencontre* d'une réalité qui est *manifestement* là sans jamais pourtant être toute actuelle sous le regard? Comment comprendre et interpréter cette *vérité* du politique partout *supposée* et pourtant

partout *manquante* dont nous ne possédons par conséquent pas la clé? Et finalement, comment penser une forme de connaissance non plérômatique qui nous permettrait de nous approcher du politique sans justement préjuger de ses limites comme nous y avait invité un jour le philosophe Claude Lefort? Comme habités par la hantise de devoir répondre de ce problème, nous devons pousser notre intuition sans que ne puisse être trouvée *ici* ou *ailleurs* une quelconque assurance. Pour répondre de ces interrogations, nous devons même, disions-nous alors, refuser les harmoniques de ces quelques petits ports que d'autres construisent à la hâte et faire sourde oreille aux mille et une bonnes recettes que produisent certaines sciences qui s'offrent encore aujourd'hui, comme hier, le politique en pâture.

Seule la philosophie nous semblait alors prendre en charge cette *exigence* de penser et repenser le politique dans le *creux* du problème que celui-ci impose à la connaissance lorsqu'il est entendu pour ce qu'il est, soit comme cette expérience de coexistence chaque fois unique qui prend forme à travers l'axe incertain du rapport de l'homme à l'homme et de l'homme au monde. Sans offrir le plaisir pervers d'une réponse, la philosophie nous semblait, de par la formulation tout à fait singulière de ses propres interrogations, offrir un potentiel heuristique qui nous restait pourtant à découvrir à travers des indices déposés de manière erratique dans certains textes. C'est donc à travers une méthode de lecture par « relais et recouplement », un voyage dans le legs interminable⁴ de la philosophie politique contemporaine que nous avons entrepris de *nous comprendre devant* le texte et que nous nous sommes engagés dans ce champ vaste et plein de broussailles, dans cette aventure de compréhension et d'interprétation aux chemins sinueux qui allait désormais devenir notre principale préoccupation.

Tout au long de ces pages, c'est donc en tant que chercheur que nous avons poursuivi cet idéal de compréhension et d'interprétation du politique et suivi les traces de ces indices. Au final, il ne s'agit là bien entendu que d'une trop brève esquisse du problème qu'impose celui-ci à toute forme de connaissance. Celui-ci soulève encore, il va sans dire, toutes sortes de questions à peine entrevues dans ces lignes et qui appelleraient

⁴ Au sens où l'héritage ne saurait être clos sur lui-même, il ne s'offre pas comme « matière morte » avec une capacité finie de comprendre. Est-il besoin de rappeler avec Jacques Derrida qu'« on peut hériter plus d'une fois, dans des lieux et à des moments différents, choisir d'attendre le temps le plus approprié, qui peut être le plus intempestif ». Voir Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Éditions Galilée, 1993, p.266

certainement des développements plus conséquents qui ne pourront d'ailleurs jamais être réglés par une référence exclusive à la philosophie politique contemporaine. Plutôt que d'apporter des réponses à tous ces questionnements, les éléments exposés visaient pourtant à suggérer une direction possible pour la compréhension du politique tel qu'il s'*advient* et nous *échoit*. À travers cet essai théorique, construit à partir d'un mouvement itératif dans lequel chaque moment devait corriger le précédent et rendre de plus en plus explicite ce qui était en quelque sorte à découvrir, s'est donc malgré tout formulée et offerte une modeste contribution à l'intelligence d'un problème qui, comme bien d'autres sur ce plan de la coexistence, est et demeure bien malaisée d'embrasser véritablement du regard. À cet égard, la philosophie et cet essai n'ont bien évidemment pas comblé toutes nos attentes et plusieurs nouvelles interrogations s'imposent à nous comme une pierre d'attente pour des recherches ultérieures. Mais avant d'énoncer ces quelques interrogations peut-être encore plus décisives que celles qui ont été jusqu'à maintenant abordés, il convient de faire brièvement le point sur le chemin parcouru, insister encore une fois sur quelques points que cet essai et la philosophie politique contemporaine nous ont permis de découvrir, d'exhiber, de révéler et de porter au jour.

Bref retour sur quelques moments de notre aventure

Partant de la *dé-formalisation* du politique à laquelle nous conviait la philosophie et nous inscrivant en elle, nous ne pouvions donc dissimuler la différence de ces deux plans que nous souhaitions par ailleurs interroger. Nous ne pouvions non plus en conclure, comme le soulignent les auteurs sur lesquels notre réflexion a pris appui, que l'ensemble ou le [mi]lieu, constitué par ces deux plans, soit réductible à un simple effet d'optique ou à une condition historique encore « primitive » qui serait la nôtre et de laquelle nous ne serions pas parvenu à bout de ces contradictions. Mais partant de cette hypothèse comme *procédure de découverte*, où donc situer cette ligne de partage entre ces deux plans qui constituent *ensemble* cette vérité paradoxale afin d'y saisir ou du moins d'y lire les indices de sa manifestation? Il ne suffit plus ici de dire que le politique est « partage du sensible », comme le souligne pourtant à juste titre Jacques Rancière⁵; encore nous fallait-

⁵ Voir Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, Paris, Éditions Gallimard, 1998.

il saisir, de notre site, ce dont il est question, où ce partage et cet ensemble prennent forme, s'opèrent, se sédimentent et se transforment sans que ces différences et ce qu'elles nous indiquent deviennent tributaires ou dépendantes des intentions de l'« interprétant ». À ce titre, notons qu'il n'y a aucune raison de supposer, ou même de prétendre, que l'interprétation soit autre que judicative. Elle l'est sans toutefois être conjecture. Interpréter et comprendre, pris ici au sens où l'entendait encore le philosophe et herméneute Paul Ricœur, c'est prendre le monde comme on le trouve, tel qu'il s'offre partout à nous, c'est-à-dire au *travail*, soit, et c'est sans doute là ce qui nous importe le plus, dans une souplesse étonnante, dans une esthétique absolument foisonnante qui n'a rien de l'amorphe et de l'inerte. C'est bien là la force de l'interprétation, son *au-delà* du déterminisme populaire et de sa forme scientifique rigoureuse qui transforme, dans toutes sortes de langages, le premier en un positivisme théologique qui s'y cache et s'y perd.

Ce qu'il nous fallait arriver à comprendre encore c'est le problème que [im]pose le politique ainsi entendu à la connaissance. Comme un véritable affront, le troisième moment de notre aventure nous a mis hors de nous, en venant pointer que celui-ci « n'est pas un péché et pas davantage un mérite [...] »⁶ et que le paradoxe qu'il suscite dans notre monde relève en fait de ce même processus de *quête de ces hommes qui se cherchent que nous sommes*. Si la part « énigmatique » et la part « maudite » du politique ne peuvent ni être pensées comme « péché » ni davantage comme « mérite » et que c'est précisément « [...] L'ensemble dans sa maturité qui doit être jugé »⁷, alors comment *juger* de ce (mi)lieu tantôt accueillant, tantôt menaçant, tendant immanquablement à s'ouvrir, irrémédiablement à se fermer, un milieu où l'on est tour à tour absorbé et rejeté, tantôt inclus, tantôt brutalement expulsé.

En effet, comment pouvons-nous considérer l'union qui constitue le [mi]lieu d'une *vérité* toujours aussi paradoxale du politique tout en prenant acte du fait que ce que nous avons appelé les deux parts de ce « visage à double face » ne sont manifestement pas une seule et même chose. Comment *comprendre* et *interpréter* aujourd'hui cet ensemble constitué à *travers* une *vérité* toujours aussi paradoxale et chaque fois spécifique? En

⁶ Maurice Merleau-Ponty, « Partout et nulle part », In *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Éditions Gallimard, 1960, p.179

⁷ *Ibid.*

d'autres mots, par quels détours nous serait-il possible d'entrevoir ou même d'approcher la question et du problème du politique si ce dernier ne peut qu'être compris comme ce milieu où « tout est à la fois inséparablement vrai et faux, dévoilé et dérobé, démasqué et occulté ⁸ » tel que comme nous l'indique la philosophie politique contemporaine? Dans cet énoncé aussi énigmatique qu'interrogatif, en lequel se résume pourtant pour une grande part l'effort d'élucidation de la littérature contemporaine à laquelle nous référons, se condensent tous les enjeux que soulèvent pour nous la question et le problème du politique ainsi envisagé. Si cette théorisation fait converger les auteurs vers cette même conclusion qui demeure pleine d'interrogations, l'on ne saurait à partir de celle-ci enlever à la puissance de leurs propos. Du point de vue de notre entreprise de compréhension et d'interprétation, c'est dans le sillage de cette conclusion qu'il nous faudra accepter de nous situer dans nos recherches ultérieures, car tenons ici pour éclatant le fait que ce paradoxe *du* politique n'est ni absurde ni gratuit, mais s'enracine, au contraire, dans notre propre aventure. C'est dire que ces deux parts, que nous avons présentées de manière schématique et axiologique, se trouvent dans une sorte d'enchaînement, dans un entrelacement dont le télescopage pour nous devient des plus instructif. L'une innovant, suspendant, exigeant en interrogeant, l'autre recouvrant en exposant l'issue.

Problèmes de connaissance

Tout au long de ces pages nous avons insisté : *le* politique ne contient aucune détermination « en soi » promise à la connaissance, ce qui justifie pour une part les appellations théoriques et contemporaines de certains, par exemple celle du politique « comme lieu [atopique] de l'équivoque ⁹ » de Jacques Rancière ou encore celle du politique comme « Lieu vide du pouvoir ¹⁰ » chez Claude Lefort. Nous n'ignorons pas que c'est principalement grâce aux percées de la linguistique et de la psychanalyse, et leurs influences mutuelles sur la pensée politique, que se formulent de telles appellations et que

⁸ Myriam Revault-d'Allones, *La persévérance des égarés*, Paris, Éditions Christian Bourgois, 1992, p.278

⁹ Voir. Jacques Rancière, *Chroniques des temps consensuels*, Paris, Éditions du Seuil, 2005.

¹⁰ Pour un approfondissement de ce concept-clé, et non réductible à la seule part « énigmatique » dans la pensée politique de Claude Lefort. Voir Marcel Gauchet et Claude Lefort, « Sur la démocratie : Le politique et l'institution du social », In *Textures*, 2-3, Bruxelles, 1971.

s'indique à *travers* elles le fait que nous ne sommes plus en mesure ni de réduire l'analyse du politique à une simple *délimitation de fait* (unité), ni même nous défaire et/ou nous consacrer seulement aux intrigues que fait émerger la dimension « proprement humaine des pratiques signifiantes ¹¹ ». Du point de vue de la connaissance, les tensions propres aux problèmes que soulève la question du politique qui se manifeste aujourd'hui dans ces quelques appellations ont toujours été *présenties et entrevues* dans l'histoire de la pensée politique. Ces tensions se sont d'ailleurs traduites sous plusieurs formes ou systèmes conceptuels et dialectiques¹² – pas toujours vivantes, il va sans dire –. Nous aurions donc tort de penser, dans l'élan d'un regard incertain jeté sur la supposée « certitude » dont les Anciens seulement auraient eu le privilège (?), que le politique aurait *attendu* la psychanalyse et la linguistique pour *faire intrigue*. Du point de vue de la connaissance, il fut toujours, dans les faits, impossible de trouver un sens tout positif, ou la réconciliation à cet *entretien que nous sommes*, en témoigne à ce titre les mouvements tendus de va-et-vient de la pensée dans l'histoire des idées politiques et que dire de ce dont témoigne les tensions du monde dans lequel s'inscrit notre propre aventure à tous.

Du point de vue de la pensée politique, ce que la psychanalyse et la linguistique ont toutefois permis de pointer avec plus d'acuité, c'est pourtant le fait suivant. Cette impossibilité d'un savoir tout positif du politique tient non pas à un défaut de connaissance de l'« objet », ni même à une impureté de celui-ci, mais à toutes ces façons,

¹¹ Michel Freitag, *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2002, p.183

* L'idée de considérer le politique exclusivement à *partir* de sa dimension « énigmatique », c'est-à-dire à partir de celle dont le dernier mot est l'indétermination, est et demeure une idée séduisante. Cependant, elle n'est pas, du point de vue de la connaissance de notre *propre monde*, une condition suffisante. Un regard autour de soi suffit pour en entrevoir les limites, une attention à la littérature nous permet, quant à elle, de les comprendre. Le monde, du moins celui qui est encore le nôtre, s'*offre* et *passé à travers* nous monnayant toujours une place à la part « maudite » qui n'est jamais réductible aux déterminations techniques et économiques. Certains reconnaîtront ici le débat plein de confusion qui se joue aujourd'hui entre les concepts de nécessité et de contingence, de détermination et de l'indétermination, de la domination et de l'émancipation voire même ceux de transcendance et d'immanence. Débat sur lequel il nous faudra bien un jour nous pencher sérieusement afin d'arriver à comprendre pourquoi les deuxièmes termes ne sont 1) en rien réductible à la notion de hasard (!) ni même à celle d'une manifestation de la « liberté du cogito » dont les autres empêcheraient par ailleurs le mouvement 2) pas plus qu'ils ne peuvent par ailleurs être pensés en les extrayant de leurs rapports avec les autres. C'est dans le comble de la nécessité regardée que se trouve l'indétermination du regard nous disait déjà Ricœur au chapitre premier de cette réflexion.

¹² Pensons par exemple à Aristote, La Boétie, Machiavel, et même Carl Schmitt.

chaque fois singulières, qu'ont eues les hommes d'en *conjur*er l'*intrigue*¹³. C'est pourquoi, malgré le monde qui nous tient à distance de nos anciens nous partageons encore avec eux la possibilité qui a toujours été la leur, c'est-à-dire cette possibilité de nommer et pointer, de manière toujours approximative, le « paradoxe politique » pour y lire et interpréter les signes de notre propre expérience de coexistence. Cette *épreuve* mille fois recommencée et informée par des signes qui requiert chaque fois une interprétation *en situation* puisque nul n'en détient le monopole ou le secret. Nous pouvons donc comme eux tenter de comprendre comment s'agencent, dans une conjoncture, les deux parts du politique et comment l'une devient très précisément violente par la dissimulation ou l'effacement des *traces* de l'autre (hypostase) et que l'autre, par un effet de revers, *fait* violence à la précédente par l'*empreinte* qu'elle laisse, malgré tout, de sa potentialité toujours renouvelée (métastase). Pour ce faire, et en reprenant ici les mots de Paul Ricœur, la tâche serait toutefois d'empêcher que la tension entre ces deux plans ne devienne schisme par un rétrécissement de la pensée auquel il faut résister aussi séduisante puisse en paraître l'idée¹⁴. Maintenir à distance égale – juste distance – la détermination de ce qui éventuellement se *mondifie*¹⁵ à travers une *sédimentation hypostasiée* et le déchirement, les tensions, les éclats qu'introduit aussi et chaque fois l'*indétermination* dans le courant du monde : tel devient donc le chantier à partir duquel doit œuvrer, s'édifier ou même simplement se mouvoir toute réflexion sur le politique aujourd'hui. Car la *tension* dont il est ici question, et à cet égard la philosophie est explicite, n'a pas de règle; elle *fonde* chaque fois ses propres règles et *exhibe* chaque matin ses propres apories.

De quelques interrogations qui subsistent

Si la littérature contemporaine à laquelle nous demeurons attachés souligne avec force que penser le politique suppose donc d'éviter tout autant l'écueil du recouvrement de ce

¹³ À ce titre, et dans un tout autre langage dont la justesse ne s'est pas érodée, nous renvoyons ici le lecteur à l'étude fondamentale d'anthropologie politique de Pierre Clastre. Pierre Clastre, *La société contre l'État*, Paris, Éditions de Minuit, 1974.

¹⁴ Paul Ricœur, *Temps et récit III. Le temps raconté*, Paris, Éditions du Seuil, 1983, p. 310

¹⁵ Nous empruntons ici le terme de *mondification*, ou le néologisme *mondifier*, à la tradition phénoménologique et particulièrement aux travaux du phénoménologue Claude Romano auquel nous avons fait référence dans le chapitre précédent.

paradoxe que celui de la séparation radicale de ces deux plans, elle demeure pourtant bien silencieuse quant aux questionnements qu'elle ne manque jamais de susciter. Plusieurs auteurs soulignent pourtant une chose; c'est toujours « dans les conditions mêmes de cette *mise à l'épreuve* que peut se déchiffrer le politique ¹⁶ ». Mais si cette piste, ou plutôt cet indice nous est gracieusement offert par cette littérature, peu d'indications nous sont laissées pour saisir d'où procède, ou de quel lieu surgit aujourd'hui un tel type de « *mise à l'épreuve* ». Et d'abord, comment pourrait-on y avoir accès si le politique *cache* à la fois ce qu'il donne à *voir*, c'est-à-dire qu'il *cache* l'incomplétude de son objectivité et avec elle la potentialité réelle du *chant humain*, celle d'interroger le *sens* aussi bien que la *dépossession*, tout aussi réelle, inscrit malgré tout dans la sédimentation d'une *délimitation* hypostasiée du *commun*? Peut-on encore s'obstiner à ne se consacrer qu'au *visible*, à ce qui perce avec grandiloquence cet espace absolument non poreux de la *phénoménalité publique* comme c'est le cas par exemple des expériences révolutionnaires ou de ces quelques moments rares où viendrait s'affirmer « l'action du plus grand nombre »? Un regard ne risque-t-il pas toujours de regarder dans la même direction et se désespérer faute de trouver ce qu'il cherche ou pis encore, se convaincre en somme qu'il ne se passe rien en dehors de ces brefs moments de désarroi ? Et c'est ici que nous devons maintenant nous confesser. Nos questions générales de départ et les pistes explorées jusqu'à maintenant ne peuvent plus être considérées comme les plus importantes.

L'autre voix de l'expérience politique

Au sens phénoménologico-herméneutique qui est celui travaillé par nos auteurs de référence, l'expérience se situe dans un espace qui « déçoit toujours les attentes préalables ¹⁷ ». Dans la pensée de P.F. Moreau par exemple, cela s'explique par le fait que l'expérience à proprement dite « utilise comme matériaux des idées certes confuses et inadéquates, mais dont la seule existence suffit pour fermer certaines voies à la réflexion, pour interdire certaines hypothèses en rendant visible leur absurdité. *Elle instruit* : ce qui

¹⁶ Pierre Rosanvallon, *Pour une histoire conceptuelle du politique*, Paris, Éditions du Seuil, 2003, p.30 Lefort, Castoriadis, Rancière et Abensour abondent en ce sens.

¹⁷ Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, p.378-379

implique qu'elle ne trompe jamais ¹⁸». L'expérience, dit-il, « est toujours réelle; ce qui est faux, c'est l'interprétation qu'on en donne ¹⁹». Sur le plan du politique, le problème de son interprétation c'est d'une part qu'on lui prête toujours des intentions qui ne sont jamais les siennes et, d'autre part, qu'on l'ignore si elle ne se prête pas à l'impératif du langage de notre culture qui est celui d'avoir « à proposer quelque chose ²⁰», celui dans lequel il n'y a que trois verbes pour exprimer : Être, Avoir et Faire. Elle pourtant, elle joue littéralement à vide. Elle ne dit rien, elle ne propose rien, ne revendique rien et pourtant elle exprime là, dans son *éclat* dont il ne nous reste souvent que des cendres, tout ce qu'il y a à dire. Elle est une *déhiscence* qui n'ouvre qu'à elle-même, une flèche si rapide que notre sens commun ne sent pas immédiatement sa douleur comme disait Gaston Bachelard dans la *Flamme d'une chandelle*. Entre l'essoufflement du dire (Levinas) et l'aspiration au cri (Blanchot), l'expérience révèle et *témoigne* de la violence du *Dit*, de la légèreté, de l'arrogance et de l'indifférence avec lesquels le *Dit* s'affirme et exige.

Entre l'arrachement et l'étrangeté, dans l'errance et la pérégrination, l'expérience politique ainsi entendue procède peut-être bien du surgissement de gestes et de paroles incapables de se transformer en *institutions*, mais ils sont par ailleurs seuls en mesure de nous rendre sensible la violence *invisible* qui fait par là toujours retour avec la même banalité. Mais alors, s'ils ne disent rien et *témoignent* pourtant ainsi de tout, ils semblent bien faire plus que tout ce qui nous est connu. Peut-être viennent-ils signaler qu'il y a quelque chose qui ne va plus, quelque chose qui a sans doute *été*, mais qui ne va plus, quelque chose qui est devenu, par abus et usure, *insupportable*? Peut-être sont-ils porteurs, au même moment, d'une *exigence* autre qui nous fait défaut? Par cette *exigence* qui ne saurait se dire, ni même se nommer dans les mots de la grammaire du *Dit*, seuls ces gestes et ces paroles sont peut-être en mesure d'empêcher la rigueur de celui-ci et les *institutions* dans lesquelles il s'incarne de tourner en rigidité cadavérique, en espèce de folie froide qui expulse et décharge les hommes de leur propre rapport au monde? Peut-être sont-ils les seuls en mesure de nous préserver de notre propre mystification?

¹⁸ P.F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, p.301-302 Souligné dans le texte

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Lawrence Olivier, *Détruire : La logique de l'existence*, Montréal, Éditions Liber, 2008, p.20

Alors, cette *déhiscence*, si elle est toujours absolument *présente* et *débordante* comme nous l'avons ici partout laissé entendre en nous situant dans le sillon de la philosophie politique contemporaine, pourquoi n'entendons-nous pas de manière générale ces gestes et ces paroles dans lesquels elle se *manifeste*? La réponse semble bien maintenant nous sauter aux yeux : parce que cette *déhiscence*, qui n'est pas une simple *béance*, introduit de l'irrévocable, elle vient distendre constamment tous ces rapports entre les mots et les choses sans toutefois les subvertir. Si elle ne subvertit rien, elle *décompose*, elle *anagrammatise* (Blanchot) littéralement le donné pour fait et pour cause. Elle refuse « les légendes des dieux », les interroge âprement et s'interroge elle-même²¹ de sorte que celui qui l'écoute assiste à cet événement étrange de *l'anagrammatisation*. Par là, et sans doute au même titre que la philosophie, elle nous met constamment *hors de nous*, nous projette dans un monde plus vaste que *soi* et inflige une blessure cuisante à la passion de l'unité qu'elle affecte irrévocablement. Fondamentalement, elle introduit une *écharde* dans ce grand mythe « politique » de l'efficience, elle signale un point d'intensité dans le *Dit*, elle introduit dans ce monde-ci cette *plaie* de *l'inaccompli* qui porte en elle et avec elle une forme d'*exigence hyperbolique*, une *requête* absolument irréprésentable qui ne peut être portée au Mot sans se trahir, sans s'*éteindre* et qui demeure pourtant autre chose qu'une « utopie exsangue »²².

L'expérience politique mine ici de l'intérieur la visée étiologique de ce que nous avons désigné comme la part « maudite » du politique dont l'exigence de l'absolu empêche de s'investir dans notre propre histoire. Mais pourquoi donc ne l'entendons-nous pas si elle nous préserve ainsi de notre propre mystification? La réponse est d'une banalité évidente, mais combien difficile nous semble-t-elle à supporter. Parce qu'elle *ouvre* au surcroît d'une possibilité qu'elle ne possibilise pas, c'est-à-dire, en termes qui conviennent plus « proprement à la science », elle *ouvre* justement sur ce « *risque* d'avoir à supporter des paradoxes et de se voir brouiller une certaine idée fonctionnelle de la vérité derrière laquelle s'ordonne la complexité des montages politiques, institutionnels,

²¹ Maurice Blanchot, *Une voix venue d'ailleurs, Une voix venue d'ailleurs*, Paris, Éditions Gallimard, 2002, p.65

²² Paul Ricœur, « Pouvoir et violence », In *Lectures I. Autour du politique*, Paris, Éditions du Seuil, 1991, p.35

scientifiques et juridiques. C'est pourquoi nous y préférons les simplismes, la fadeur et l'applatissement ²³».

L'expérience de coexistence n'est donc pas ce qui peut être par elle renversé ou ébranlé, mais bien l'ouverture même à ce qui ébranle. Elle ne peut être pensée, ni même comprise à l'aune de la dialectique de la négation, comme peuvent l'être à juste titre ou non, telle n'est pas la question, les « moments révolutionnaires » ou encore ces moments rares d'intermittence de « l'action du plus grand nombre » auxquels s'attachent certains philosophes et chercheurs. Prise au sens où nous avons tenté de l'exposer, notre expérience de coexistence « non seulement échappe à toutes ces prétentions étiologiques ou explicatives, elle ne pourra jamais faire l'objet d'un savoir autre que celui de la compréhension et de l'interprétation ²⁴». Il se peut bien donc que notre *rencontre* avec le politique, cet idéal que nous poursuivons ici, c'est-à-dire celui de la compréhension et de l'interprétation de notre expérience de coexistence, relève moins d'une capacité de captation (imaginaire) de l'ensemble que de notre propre capacité à supporter les effets plus ou moins violents et déstructurant que l'expérience politique exerce sur nous. En d'autres termes, il s'agit pour nous de ne pas résister aux effets qu'implique le risque de son *épreuve* qui n'est manifestement pas celle du Grand soir. Si nous entendons donc nous porter à la *rencontre* du politique, ces *excès de significations sur les circonstances*, aussi infinitésimaux puissent-ils paraître au regard détourné, doivent devenir notre principale préoccupation. Ils s'imposent comme *ce* à quoi nous devons demeurer sensibles. Du point de vue de la pensée politique et de la recherche nous devons donc nous mettre en disposition d'accueillir ces *excès*, ces gestes et ces paroles parfois silencieuses, balbutiantes et éparées qui les portent puisqu'ils semblent bien être les seuls lieux *ici-bas* en mesure de nous rendre intelligible le paradoxe politique où sa *vérité* toute singulière se *manifeste*, mais aussi dans lequel sa part de violence s'exprime dans le « trop-plein » du langage et sa propre dérision²⁵.

²³ Pierre Legendre, *Leçons VII. Le désir politique de Dieu. Études sur les montages de l'État de droit*, Paris, Éditions Fayard, 2005, p.127 Souligné par nous.

²⁴ Jean Greish, « Les multiples sens de l'expérience et l'idée de vérité », In *Recherche de science religieuse*, Vol. 91 No 4, Paris, Éditions du Centre National des Lettres, 2003, p.605

²⁵ Vladimir Jankélévitch attire notre attention sur cette dimension fondamentale du langage qu'est sa propre dérision. Le langage, dit-il, « dissimule et déforme autant qu'il exprime; le langage trahit, aux deux sens du verbe trahir : il révèle et il renie... Suprême dérision : il ne révèle

Le Dit : Défaut de capture et excès d'arrogance.

Mais du point de vue de la connaissance, le fait que nous préférions à cette expérience les simplismes, la fadeur et l'aplatissement à cause du *risque* que suppose cette expérience, comme le mentionne Pierre Legendre, ne semble pas constituer le seul problème que celle-ci nous impose. Sur le plan épistémologique, la difficulté nous semble en effet encore plus grande pour l'entreprise de compréhension et d'interprétation. L'expérience politique n'est pas rétrodiction, elle introduit un excédent inaccessible à toute explication, elle constitue une restitution du présent politique dans sa contingence et sa fragilité, c'est-à-dire une restitution, ou une mise à nu de notre univers *tensif*. Bien qu'elle donne lieu à un différend interprétatif, celle-ci doit être comprise avant tout comme sur-signifiante. Par un *Nisus* (impulsion) qui lui est propre, elle ne demande rien, elle n'est ni demande ni négation, ni émanation d'une nouvelle connaissance ni même limitation, elle est plutôt véritable *mise en abyme* au sens profond et littéraire*. *Mise en abyme* qui « densifie le sens, en complexifie la circulation et provoque un brouillage de l'articulation logique ²⁶ ». Une merveille, une prouesse de l'expression.

À la manière de l'instant poétique qu'identifiait Bachelard²⁷, l'expérience porte en elle un *supplément de sens*. Dans les termes de Bachelard, elle serait ainsi toujours complexe parce qu'elle émeut, elle prouve, elle invite, elle console. Elle est à la fois

qu'en reniant ». Voir Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson*, Paris, Éditions des Presses Universitaires de France, 1959, p.167

* L'expression de *mise en abyme* est souvent mal comprise. En son sens plutôt vulgaire et utilisé le plus couramment, elle est prise comme « néant » ou « retour du néant ». Véritable oxymore encore une fois, le néant, comme nous l'avons souligné au chapitre premier, est une assumption qui nous frappe violemment de plein fouet lorsqu'il s'agit du « d'abord avant toute chose » ou du « Tout après-demain », mais on ne peut évidemment jamais se le représenter. Or donc, la mise en abyme telle qu'elle se comprend en littérature et en art, et telle qu'elle se trouve formulée depuis André Gide, doit être entendue littéralement non comme « retrait » du sens (?), mais bien comme une densification du sens, une complexification de sa circulation qui provoque un brouillage dans l'articulation des deux niveaux généralement séparé de la narration et des événements narrés.

²⁶ Christine Dubois, « Image "abymée" », In *Images re-vues*, No 2, 2006.
[En ligne] http://www.imagesrevues.org/Article_Archive.php?id_article=14

²⁷ Gaston Bachelard, « Instant poétique et instant métaphysique », In *L'intuition de l'instant*, Paris, Éditions Stock, 1992, p. 104

étonnante, à la fois *familière*, elle montre et elle révèle « l'excès de sa signification sur les circonstances²⁸ ». En elle s'introduit un hiatus, le jour d'une déchirure dans lequel « je » me découvre sans assise, sans assise interprétative. L'être y redevient poreux et comme l'*angoisse* dans les écritures modernes, l'expérience introduit ici « le vertige du "comment commencer" qu'évoque Beckett et Foucault ou l'*impouvoir* dont parlèrent Artaud puis Blanchot et Derrida²⁹ ».

Prise en ce sens, l'expérience politique ne « peut délivrer aucune connaissance empirique et ne permet pas d'expliquer quoi que ce soit, parce que la compréhension qui s'y déploie est, fondamentalement, compréhension de l'inexplicable : sa dimension est celle du sens, réfractaire à toute étiologie³⁰ », mais c'est aussi ce qui l'oppose à toute évidence dogmatique. Elle *fait signe* comme à « partir de rien pour quelque chose, par le rien, puisse exister en soi même au-delà du sens : avant ou après lui, laissant éclater la lumineuse et foudroyante ténèbre où l'inconnaissable semble s'offrir à la re-connaissance³¹ ». Comme nous l'indique Ricœur, elle « ne prospère qu'aux limites du sens étiologique, au point où celui-ci échoue par excès et par défaut. Par défaut de capture et par excès d'arrogance³² ». Si eu égards du sens étiologique qui prospère dans l'ombre du *Dit*, l'expérience politique peut bien paraître muette puisque ce dernier en empêche littéralement l'*apparition*, dans l'expression d'elle-même que rien ne peut épuiser celle-ci n'est pas moins silence que langage. Et si nous voudrions bien toujours la négliger pour trouver le confort du repos que nous offre le *Dit*, quel type de connaissance pourra donc jamais être à la hauteur de cette sur-signifiante, de ce « quelque chose » absolument réfractaire à l'étiologie, ce qui désigne cet inexplicable *manifestement* là sans pourtant être tout actuel sous le regard, ce qui n'est pas moins silence que langage ? Comment donc comprendre et interpréter cette « merveille » qui ne prospère ainsi toujours qu'aux

²⁸ Maurice Merleau-Ponty, *op.cit.*, « Partout et nulle part »... p.179

²⁹ Évelyne Grossman, « La sortie de soi », In *L'angoisse de penser*, Paris, Éditions de Minuit, 2008, p.10

³⁰ Claude Romano, *L'événement et le monde*, Paris, Éditions Presses Universitaires de France, 1998, p.200

³¹ Jean-Claude Renard, *L'expérience intérieure de Georges Bataille ou la négation du Mystère*, Paris, Éditions du Seuil, 1987, p.10

³² Paul Ricœur, « Événement et sens », In *Raison pratique*, No 2, 1991, p.55

limites du sens et de notre syntaxe ? Après tous ces efforts de la linguistique et de la sémiotique du signe, voire même de la sémianalyse, devons-nous commencer à penser le développement d'une sémiotique in-signe ? Penser une connaissance qui ne se limite pas au visible et à la frappe du mot, qui ne se limite pas à ce qui s'offre en spectacle, une connaissance *acoustique* comme celle qu'a souhaitée hier Ernst Bloch ³³ ? Devrons nous accepter les risques du voyage et prendre le chemin ouvert par Ricœur, Derrida, Levinas, Benjamin, Blanchot et combien d'autres encore d'une phéméno-herméneutique du *témoignage* qui reprend ici son importance et qui semble toute autre chose qu'« un récit idiosyncrasique » ou cette *Erlebnistrunkenbolddigkeit* ³⁴ et ses effets mystificateurs, mais qui exigerait une *foi ascétique* pour en apercevoir des *situations* et les murmures répétés et absolument intempestifs ?

Vers le développement d'une connaissance acoustique?

Il nous semble qu'un tel type de connaissance n'est pas un vœu pieux. Cet univers *tensif* dans lequel se télescopent inexorablement la *vérité* et la *violence*, l'*avènement du dire* et la *monstration du Dit* est peut-être impossible à connaître frontalement, mais il nous semble tout à fait possible d'y développer, sur le plan *acoustique*, une *sensibilité* à³⁵. Pour la tâche de savoir, l'expérience politique ainsi entrevue pourra toujours, selon certaines interprétations, apparaître anodine et sans réelle valeur puisqu'en deçà de l'expérience « révolutionnaire » ou d'une quelconque rupture axiomatique. Elle pourra même pour d'autres apparaître bien trop au-delà ou bien en deçà de « l'identification ou de l'affiliation à une structure politique » ³⁶ prédéterminée pour que cela en justifie

³³ Voir. Ernst Bloch, *Le principe espérance III. Les images-souhaits de l'instant exaucé*, Paris, Éditions Gallimard, 1991.

³⁴ « Ivresse des vécus » crainte par Heidegger. *A contrario*, le *témoignage* semble en effet plutôt *lier* ce qui est en apparence *délié*, comme une *montrance* (Claudel) de ce qui justement transcende la particularité de chacun, comme ce qui vient littéralement se *superposer en surimpression*.

³⁵ Voir Algirdas J. Greimas et Jacques Fontanille, *Sémiotique des passions. Des états des choses aux états d'âmes*, Paris, Éditions du Seuil, 1991.

³⁶ Expérience comprise comme affiliation ou identification à un parti politique, intégration à une culture politique (gauche, droite ou autre) ou une tradition transmise par les générations précédentes. Voir Anne Muxel, *L'expérience politique des jeunes*, Paris, Éditions des Presses de Science Po., 2000.

l'attention des chercheurs. Dans la perspective qui est ici la nôtre, elle nous apparaît pourtant comme la plus fondamentale pour comprendre notre propre expérience au monde. Le développement d'une *sensibilité* à celle-ci au sein même de la tâche de savoir nous apparaît alors des plus urgent. Nous irions même jusqu'à nous aventurer dans l'affirmation que les deux cadres d'interprétation ci-haut mentionnés qui font d'ailleurs école demeurent aujourd'hui ce qui fait écran, ce qui nous *obstrue obstinément* la vue. Dans les mots de Bergson, ceci constitue un autre indice du problème que pose nos présomptueuses méthodes et la « [in]sensibilité scientifique » qui ne se réjouit encore que de la Vérité qui s'offre en spectacle au savoir tout vêtu d'habits de chasteté. Illusion frappante, dira ce dernier

qui consiste à croire qu'on pourra penser l'instable par l'intermédiaire du stable, le mouvant par l'immobile. C'est là un paralogisme qui consiste à ne pas distinguer ce qui est fait de ce qui se fait. C'est-à-dire que cédant à notre manière habituelle de penser, on passera par l'immobile pour penser le mobile, ce qui revient à penser le réel à travers, ou par, les clichés instantanés de l'intelligence (qui alors, seule, est notre guide) prend sur son flux. On pense alors le réel par ce qui n'est pas réel. Et le résultat est là : la durée nous échappe, pire nous la laissons échapper, parce que nous la jugeons dénuée d'être et de valeur³⁷.

À ce titre, si certains s'avisent de juger l'expérience politique, telle que nous avons ici proposé de la penser, dénuée d'être et de valeur, prenons pour éclatant le fait qu'elle demeure pourtant la seule qui trouve sa source dans une expérience humaine d'élucidation et d'interrogation constante de ce qui se donne comme « valant pour toutes choses » et nous force par le fait même à *nous comprendre en situation*. Et qu'est-ce donc

³⁷ À la suite d'Henri Bergson, auquel nous avons au départ associé notre démarche, nous dirions que ces deux modèles réductionnistes de l'expérience politique nous empêchent de distinguer ce qui est *fait* de ce qui demeure toujours *se faisant*. Rappelons par ailleurs que la durée chez Bergson est précisément évolution créatrice. Et ici, ne confondons pas l'évolution créatrice de Bergson à l'évolutionnisme biologique ou objectiviste. Et que dire donc de cette *durée*! Terme si mal utilisé, confondu avec ce qui perdure, ce qui est permanent, ce qui se sédimente. La *durée* chez Bergson est le *mouvant même de la matière se faisant*. À ce titre, rappelons que Ricoeur, comme tout intellectuel de son époque, a lu Bergson et s'est inspiré d'Husserl. Sur le plan de la pensée politique, la *durée*, chez Ricoeur comme chez Arendt d'ailleurs, est précisément la *fragilité du mouvant* et non pas une *institution* coprolytique qu'il faudrait faire « per-durer ». *Durée* de l'interrogation qui seule peut rendre *éphémère* toute réponse. La *durée*, si *fragile*, est ce que doit accueillir toute *institution* pour demeurer vivante. Pour l'énoncé cité ci-haut Voir *Dossier : Intuition et Raison. Bergson met l'intuition au premier plan*.

[En-ligne] [http : //www.unisson06.org/dossiers/spiritualite/intuition_raison/intuition4.htm](http://www.unisson06.org/dossiers/spiritualite/intuition_raison/intuition4.htm)

que se *comprendre en situation* sinon la possibilité de se dérober au Jugement objectif de la *contumace* et restituer momentanément la *faculté de juger* ?

Histoire faite et histoire se faisant

Prise dans son ampleur et dans son élan sans mesure obligée, l'expérience politique n'est donc jamais l'affirmation prosaïque de ce que l'on contrôle *, mais bien plutôt ce à travers quoi se *manifeste* tout ce qui nous échappe, tout ce qui se dérobe, bon an mal an, à notre *prise* faisant apparaître, chemin faisant, un monde plus vaste que *soi* et l'*exigence* d'une *suite* qui nous demeure à jamais inconnue. L'attention portée aux tensions diverses qu'éveille cette expérience politique devient alors essentielle, car celles-ci semblent bien faire signe vers ce *lieu* d'attestation d'un excès de significations sur les circonstances, un excès dont la force est de tenir la part « maudite » en haleine et nous préserver de notre propre mystification par une mise en *tension* de l'histoire *faite* et de l'histoire *se faisant*³⁸ qui n'a rien d'une droite rectiligne. L'expérience politique ainsi entendue vient signifier et marquer la différence, ou devrions-nous dire l'écart qui subsiste inéluctablement entre *être raconté* et *se faire être* en se racontant *dans des histoires éclatées pas encore racontées*, entre un monde qui se donne pour fait, *factum*, et un monde qui reste toujours et encore à *faire, faciendum*. Si elle apparaît déconcertante, c'est précisément parce que la parole dans laquelle elle cherche à se dire est toujours mise à l'*épreuve* de nous-mêmes, de notre propre *facticité* (croyance de.). La différence qu'elle vient *révéler* entre cette histoire *faite* et l'histoire *se faisant*, entre l'*être raconté* et *se faire être* en se racontant, nous indique la vérité d'un dur et violent paysage : « le fait que la réalité n'est jamais

* Que celle-ci prenne la forme aujourd'hui de l'affirmation, sous la forme d'un oxymore canonique et tout aussi prosaïque, que la seule chose que l'on contrôle puissamment ou que nous soyons en grand « devoir » d'en reprendre le contrôle pour affirmer le « sens » dans sa « transparence » quand il nous fait défaut, c'est notre propre *indétermination* (?). La présence même latente de cet oxymore semble peut-être au fond le lieu du malaise que nous entretenons avec l'œuvre de Marcel Gauchet et que nous avons développé au fil du temps, et pour de tout autres raisons il va sans dire, avec celle de Cornelius Castoriadis et Jacques Rancière.

³⁸ Ici, l'histoire entendue sous l'égide de cette tension fondamentale nous ramène très précisément à l'idée de *matière* chez Bergson. La *matière* est non *faite*, mais toujours *se faisant*.

totalisable³⁹ », qu'il n'y a pas d'absolution, que tout sanctuaire, quel qu'il soit, se révèle inadéquat.

Le dire: Une parole qui n'appartient pas

On ne manquera certainement pas de nous demander; mais à qui appartient donc cette parole ou cette *voix* qui vient ainsi marquer cette différence ? *À Quoi* ou *À Qui* se destine-t-elle? Évidemment, nous serions tentés de dire que cette parole est d'abord celle du « sans-papiers », de l'« ouvrier », de l'« itinérant », du « jeune de la rue », du « militant », de l'« autochtone », du « poète » qui *éprouve* plus que quiconque cette violence qui nous demeure si souvent *invisible*. Mais ce serait là nous semble-t-il manquer encore une fois l'essentiel. Cette parole *n'appartient pas*. Nous sommes ici forcés d'introduire l'énoncé une seconde fois tant cela nous semble fondamental, comme si le répéter pouvait nous révéler la hauteur de ce qui y est impliqué. Cette parole *n'appartient pas* ! Et c'est là très précisément sa force, sa « force sans pouvoir » dirait Blanchot et, encore plus près de nous, Derrida. C'est une parole tout à fait impersonnelle qui, malgré sa faiblesse syntaxique et son mode souvent elliptique, traverse celui *à travers* lequel elle s'exprime et celui qui l'écoute, une parole qui ne peut absolument pas se taire ni même se dire dans le langage qui lui est connu et que recouvre pourtant tant bien que mal un « Je » poreux et agonisant. Elle n'est rien de plus et rien de moins que « cette survivance parlante, ce reste obscur qui ne veut pas céder ⁴⁰ », ce *reste* qui sans que « je » ne puisse jamais savoir ni très bien, ni comment, ni pourquoi « il » ne veut pas céder devant cette violence qui fait toujours retour avec la même banalité et ne se laisse pas interroger. Et si elle *n'appartient* à personne en particulier, prise *en nous* entre le « je » et le « il », elle s'adresse pourtant bel et bien au particulier de tous. Combien difficile cette parole qui est celle d'Héraclite dont l'oracle est à Delphes qui ne dit pas, ne cache pas, mais signifie et met, par le fait même, le *Dit* à l'épreuve d'une *révélation* qui ne donne rien, sinon cet *inconnu* qui nous laisse comme irrésolus entre la rétrospection (revenir en arrière pour relire) et la prospection comme disait Levinas!

³⁹ Paul Ricœur, « Le sens du récit. Enchevêtrés dans des histoires », In *Paul Ricœur Anthologie*, Paris, Éditions du Seuil, 2007, p.185

⁴⁰ Maurice Blanchot, *Le livre à venir*, Paris, Éditions Gallimard, 1959, p.290

Médication interminable et révélation

L'expérience politique est ainsi le *lieu* même de la *révélation* de cette réalité, de cette symphonie qui demeure à jamais *inachevée*, aussi bien que le *lieu* de la *révélation* des moyens et des divins à partir desquels on tente toujours, malgré tout, d'en écrire la partition, d'en *conjur*er l'*intrigue*, pis encore, dans exposer l'*issue*. Sur le plan politique et social, elle nous place chaque fois face à face avec l'échec. Sur le plan métaphysique et philosophique, son sens insigne et *origin*aire restitué pour ce qu'il est, son ex-pé-rience qui n'est jamais donné à la perception nue⁴¹, vient signifier avec acuité qu'il n'y a pas de guérison possible, que le politique demeure une *médication interminable*. Elle vient signifier que la question de notre coexistence reste encore et toujours posée, qu'il n'y a précisément pas d'*issue* à la *Hauteur* de notre propre existence, toute réponse portée au Mot se révélant un jour ou l'autre promptement inadéquate. On aura beau y faire, disait Jean-François Lyotard, rien n'y fera!

On comprend ce que cela peut avoir d'interminablement déceptif pour celui qui se laisserait ici prendre dans une méprise sémantique. Cela peut même lui sembler bien déconcertant... Est-ce là la marque d'un pessimisme virulent, ne manquera-t-il sans doute pas de se demander? N'en déplaie encore une fois à toutes ces bonnes âmes, nous sommes tentés de répondre qu'en ce qui a trait au politique le pessimisme ou même l'optimisme, la confiance en un destin, même favorable comme disait Merleau-Ponty, n'ont aucun sens. Être pessimiste, parler aujourd'hui de grande perdition, se confier à l'échec, placer son espoir dans les choses ou le dessin d'une destinée toute faite où nous n'aurions qu'à transposer et achever le discours confus du monde dans une parole précise? Sous le regard d'une réflexion qui a le goût de l'évidence, c'est-à-dire qui prend le monde, *notre monde* et l'homme tel qu'ils sont sans aucune mesure obligée, pour celui qui a par ailleurs le sens de l'ambiguïté que cela ne manque jamais de soulever, ces quelques mots dont notre usage abuse quotidiennement n'ont absolument aucun sens. Pourquoi donc? Ce serait d'abord avoir la nostalgie d'une réussite Triomphale qui n'a très précisément, et peut-être même fort heureusement, jamais eu lieu. Sous un autre registre, non moins problématique, se serait encore croire, à la manière des « saints du

⁴¹ Paul Ricœur, présentation de Michaël Foesset au chapitre « Le langage et le monde», In *Paul Ricœur. Anthologie*, Paris Éditions du Seuil, 2007, p. 30 En italique dans le texte. Déjà cité Voir *supra*, chapitre premier, p.46

christianisme ou des héros des révolutions passées », que « notre combat puisse être gagné dans le Ciel ou dans l'Histoire », que l'on pourra faire quelque chose qui y fera absolument.

Les hommes d'aujourd'hui n'ont pas cette ressource, le modeste « héros des contemporains, nous dit Merleau-Ponty, ce n'est pas Lucifer, ce n'est même pas Prométhée, c'est l'homme ⁴² ». Cet homme capable certes, mais aussi faillible, celui qui « n'est pas un sceptique, un dilettante, ni un décadent [encore moins le surhomme nietzschéen ou ce grand Héros hégélien qui a la certitude d'accomplir ce que l'Histoire veut], mais celui qui *éprouve* mieux qu'on ne l'a jamais fait en ce temps où les devoirs et les tâches sont obscurs [ce temps *tensif* qui est nôtre et] qui nous jette vers le monde et les autres ⁴³ ». Ce monde *ici-bas* est précisément ce *lieu absolument* incompréhensible où tout ou rien peut arriver, ce *lieu* qui *m'engage*. Le monde, « cette énigme des énigmes » selon la très belle expression d'Husserl, est ce *lieu* dans lequel vient s'inscrire notre propre aventure où « nous sommes mêlés à celui-ci et aux autres dans une confusion inextricable ⁴⁴ », ce *lieu* où chaque jour se présente comme *primeur toujours inaugurale*, comme *gloire de l'infini*, comme *souffle du premier matin*⁴⁵...

Ici est venu le moment de reprendre un énoncé déjà cité au chapitre premier, mais dont nous disposons maintenant de plusieurs indices pour le comprendre dans son ampleur et mieux saisir sa grande portée :

Le philosophe ne dit pas qu'un dépassement final des contradictions est possible et que l'homme total nous attende dans l'avenir : comme tout le monde, il n'en sait rien. Il dit – et c'est toute autre chose – que le monde commence, que nous n'avons pas à juger de son avenir par ce qu'a été son passé, que l'idée d'un destin dans les choses n'est pas une idée, mais un vertige, que nos rapports avec la nature ne sont pas fixés une fois pour toutes, que personne ne peut savoir ce que la liberté peut faire, ni

⁴² Maurice Merleau-Ponty, « Le héros, l'homme », In *Sens et non-sens*, Paris, Éditions Gallimard, 1996, p. 226

⁴³ *Ibid.*, p.225

⁴⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Éditions Gallimard, 1945, p. 518

⁴⁵ Dans l'ordre cité, les expressions soulignées par nous sont attribuables respectivement à Jacques Derrida, Emmanuel Levinas et Walter Benjamin.

*imaginer ce que seraient les mœurs d'une civilisation qui ne serait plus hantée par la compétition et la nécessité. Il ne met son espoir dans aucun destin, même favorable, mais justement dans ce qui en nous n'est pas destin, dans la contingence de notre histoire, et c'est sa négation qui est position*⁴⁶.

Nous n'insisterons jamais assez sur le fait que ce qui *en nous* n'est pas destin; cette *gloire de l'infini*, la contingence même de notre propre histoire peut à tout moment venir *s'échoir et s'éteindre* dans la violence du *Dit*. Cette contingence n'interdit pas le retour et la menace imminente de ce « mal politique », de ce génie du Lieu, de cette *contumace* qui nous *dépossède* de notre propre histoire, cette *mathesis universalis* du Principe qui nous préserve certes, mais nous trompe et dans laquelle la « survie de l'homme est aussi miraculeuse qu'une naissance ». Mais, s'il est ici beaucoup demandé à l'audace, « jamais les hommes n'ont mieux vérifié que le cours des choses est sinueux, qu'ils sont seuls au monde et seuls l'un devant l'autre », « aussi longtemps qu'il y aura l'un de nous, il y aura nous deux ⁴⁷ » et, de fait, ce qui *en nous* et *entre nous* ne sera jamais destin, mais seulement *haut et vaste lieu*. C'est dans ce point le plus éclatant du paradoxe, dans cette tension qui ne trouve pas de détente et qui ne se résout jamais que doit vivre le travail de la pensée et apprendre à se mouvoir celui qui, comme nous, cherche à comprendre et interpréter cette « double et paradoxale originalité du politique » telle qu'elle se *manifeste*. On ne comprend pas en quittant la situation humaine, mais seulement en s'y enfonçant nous enseigne la tradition philosophique.

Gardiens de l'énigme

Les philosophes auxquels nous avons ici accordé une grande importance semblent donc être en quelque sorte des Gardiens de l'énigme, des gardiens de la *possibilité de l'impossibilité du Principe*, des gardiens de ce *vaste lieu*, de ce temps de l'hésitation qui est nôtre, mais aussi guetteurs de cette propension à nous faire les relais de notre propre malédiction. La tâche du chercheur qui se met à l'écoute de ces textes devient alors celle d'être attentif à l'énigme et de rendre compte de cette *étroite présence* chaque fois qu'elle se manifeste autour de lui, aussi infinésimale puisse-elle paraître dans son aspiration au

⁴⁶ Maurice Merleau-Ponty, *op.cit.*, *Éloge de la philosophie...* p.60
Voir *Infra* Chapitre premier, p.39

⁴⁷ Le *Pilote de guerre* de Saint-Exupéry cité par Maurice Merleau-Ponty. Voir Maurice Merleau-Ponty, *op.cit.*, « Le héros, l'homme »..., p.224

cri. Le chercheur doit se disposer à la recevoir, malgré le choc syntaxique et grammatical qu'elle ne peut manquer de susciter, s'en faire même lui aussi *témoin porteur*. Telle serait la responsabilité que lui assigne aujourd'hui la philosophie politique : se faire gardien du *chant humain*, lui-même *témoin* de ce *chant* qui cherche à se dire à *travers* nous, celui seul à même de nous ouvrir les battants du porche. Ce qui peut recevoir ainsi le titre d'expérience politique, du point de vue et de la perspective qui a été ici la nôtre, ne se laisse peut-être pas aisément saisir. Elle n'a aucun contenu propre ni horizon préétabli, ni chemin assuré et pourtant elle semble bien demeurer la voie/voix qui nous préserve encore et toujours de notre propre mystification. Contre le définitif et le génie du Lieu, elle réintroduit la possibilité du *risque*, ce très beau risque de l'*indéfini* où tout ou rien peut effectivement arriver. Mais si elle pénètre toujours lentement le monde comme nous l'avons supposé, elle reste pourtant assourdie par la connaissance qui l'étouffe. C'est dire que du point de vue de la recherche, la difficulté est que nous ne pouvons arracher à cette expérience l'étincelle de *vérité* qu'elle contient que si nous acceptons de la recevoir dans son *élan* sans mesure obligée. Dans la seule mesure donc, où nous sommes inspirés par un tout autre souci que celui de la pure connaissance et de la *Totalité* où nous serions certes au paradis du sens, mais du même coup projetés dans l'enfer du silence.

Le souci de probité

« Si la Révélation chrétienne n'est autre que la Parole de Dieu, telle que la manifestent les livres saints⁴⁸ », la *révélation* politique n'est autre que la parole de l'homme telle qu'elle se manifeste à *travers* lui. Sur le plan de la connaissance, l'expérience ainsi entendue comme *révélation* viendrait peut-être justement exhiber les limites de la pure connaissance qui, face à elle et au paradoxe politique, est toujours menacée de sombrer dans des simplismes et devenir, subrepticement, doctrine de facilité. Une telle compréhension de l'expérience nous permettrait sans doute de ramener l'analyse, la compréhension et l'interprétation du politique, de sa *vérité*, mais aussi de sa violence sur le plan de ce *monde-ci*, jamais en anticipation, jamais en rétrospection, mais toujours saisie par l'immédiateté même du monde. Jamais déçus donc, jamais encensés, mais toujours étonnés. L'étonnement devant le monde au *travail*, devant les *hommes qui*

⁴⁸ Georges Gusdorf, *La parole*, Paris, Éditions des Presses Universitaires de France, 1968, p.14

se cherchent que nous sommes, n'est-ce pas d'ailleurs le véritable *appel* de la philosophie politique contemporaine?

Le développement d'une connaissance *acoustique* et non plérômatisque nous permettrait peut-être enfin de nous *découvrir en situation* selon la très belle expression de Merleau-Ponty. Et ce monde de la coexistence qui est nôtre, cet *entretien infini* que nous « distinguons si souvent comme somme des choses ou de processus liés par des rapports de causalité, nous le redécouvrons “en nous” comme horizon permanent de notre propre être au monde »⁴⁹. Mais le problème n'en sera pas pour autant réglé en ce qui nous concerne en tant que chercheur, car chercher, au sens rigoureux du terme, implique bien qu'il y ait choses à voir, à entendre et à dire. Or aujourd'hui, on ne cherche guère si ce n'est que pour chercher à faire « survivre » un savoir qui a *été* en expiant la jeunesse ou déniait ce qui *naît* en tout instant sous nos yeux. Du point de vue philosophique ou de celui de la connaissance, au *dessaisissement* de *soi* et à l'implosion de notre propre présent on préfère s'accrocher, on préfère *être*. Alors, « on “revient” à l'une ou l'autre des traditions, on la “défend”. Par là, nos convictions se fondent moins sur des valeurs et des vérités aperçues que sur les vices ou les erreurs de celles dont nous ne voulons pas [...] Passé un certain point, les idées cessent même de proliférer et de vivre, elles tombent au rang de justifications et de prétextes, ce sont des reliques, des points d'honneur, et ce qu'on appelle pompeusement le mouvement des idées [et du monde] se réduit à la somme de nos nostalgies, de nos rancunes, de nos timidités, de nos phobies⁵⁰ ». Et le résultat est là : « nous aimons peu de choses, si nous en détestons beaucoup » et « dans ce monde où la dénégation et les passions moroses tiennent lieu de certitudes, on ne cherche surtout pas à voir⁵¹ » encore moins à entendre.

Dans ce cadre qui est donc nôtre, dans celui où fait constamment retour avec la même banalité la *Mathesis* et le jugement par *contumace*, dans celui où la somme des nostalgies, les points d'honneur et les reliques règnent en maîtres et où l'on refuse de laisser se transformer « l'humanité de la mort en la faisant parler pour d'autres époques pour

⁴⁹ Pour paraphraser Merleau-Ponty. Maurice Merleau-Ponty, « Avant-propos », In *Phénoménologie de la perception*, Paris, Éditions Gallimard, 1945, p. VII

⁵⁰ Maurice Merleau-Ponty, *op.cit.*, *Éloge de la philosophie...*, p.57-58

⁵¹ *Ibid.*

d'autres histoires » comme l'implique pourtant par définition le *don total* de la civilisation de l'écriture, nous sommes alors bien en droit de nous demander si un mode *d'écriture et de connaissance* sera jamais à la hauteur de nous frayer un chemin pour rendre compte de cette aventure qu'on peine à voir et entendre et qui demeure si confuse, mais dans laquelle nous sommes *ici maintenant* engagés malgré tout et peut-être bien, aussi, parfois ou plutôt très souvent malgré nous. À cet égard, si cette réflexion est le fruit d'interrogations décidées, nous savons aussi qu'elle s'est faite et construite à partir de données trop insuffisantes. Or, *dans* le courant du monde, qui est aussi *absolument* incompréhensible, la pensée comme la recherche s'arrête prise de vertige. Mais c'est précisément par souci de probité qu'elle ne peut que s'arrêter en suspendant toute prétention – ou présomption – à connaître...

Le chant

L'idéal que cet essai caressait secrètement était donc celui, encore bien lointain, mais toujours aussi si proche, de comprendre et donner écho au *vivant* que l'on peine partout à entendre, donner la juste puissance à ce *chant humain* qui n'est pas une mélodie, mais plutôt succession de cris et de gémissements qui resplendissent et se fraient toujours, quoi qu'on en dise, un chemin dans notre langage châtié dont l'expression première est l'injonction et la force, l'*oubli* de ce que nous sommes du seul fait d'*être* *.

*Puisses-tu ne jamais savoir qui tu es...*⁵²

* En caressant un tel idéal, soit celui du développement d'une philosophie intégrale d'interprétation de l'« homme capable » et de « l'homme faillible » dont l'élaboration ne peut manifestement pas être le fait d'un seul, une seule phrase nous vient spontanément à l'esprit « Marche à l'étoile même si elle est trop haute ». Alexandra David-Néel (1920). Le projet de développement d'une anthropologie politique de « l'homme capable » et de « l'homme faillible » se retrouve partout au sein de l'œuvre de Paul Ricœur, en commençant par *Le Volontaire et l'Involontaire* jusqu'aux derniers textes que celui-ci laisse *devant* nous. Elle semble d'ailleurs à maints égards *mouvoir* son entreprise philosophique qui ne succombe pas aux ressentiments et s'écrit dans une langue sans arrogance, sans crainte, sans mépris et pourtant toujours vigilante, ce qui explique en grande partie la *présence* insistante de cette œuvre dans notre propre réflexion.

⁵² Sophocle cité en exergue de la présente conclusion.

Au terme de cet essai, il n'est toujours pas facile de décider si cette parole ou ce *chant* suppose, déchire, travaille ou produit la *communauté*. Peut-être que cette dernière se *produit* au moment même où nous sommes le plus souvent convaincus qu'elle se *déchire*? Mais avons-nous réellement à décider, devons-nous nécessairement *savoir*? Accueillir cette parole nous dit Georges Gusdorf⁵³, c'est la ressaisir selon le meilleur de son sens, en s'efforçant justement de ne jamais la réduire à la banalité du sens commun des verbes Être, Avoir et Faire, mais au contraire de lui trouver, ou plutôt de lui restituer, quoi qu'il en soit, et quoi qu'il advienne, son sens original – insigne – qui seul donne la clé de son propre chiffre. Il faut se disposer à cette exposition extrême de la puissance *inaugurale* de la parole et cet « inépuisable concret » qui nous apostrophe. « Ainsi, trouvera-t-on peut-être enfin qu'elle a aussi un sens politique astreignant et qu'elle ne nous permet pas de nous désintéresser du temps présent, lequel, en ouvrant des espaces inconnus, nous rend responsables de rapports nouveaux, toujours menacés, toujours espérés⁵⁴ ».

L'hospitalité langagière et la générosité herméneutique dont il a été question tout au long de cette réflexion, c'est donc à la fois suspendre toute prétention – ou présomption – à connaître, à la fois répandre et accueillir autour de soi le sens de l'honneur de la parole, comme un souci de probité dans notre propre présence au monde somme toute passagère. L'entendre, l'accueillir, la prendre telle qu'elle apparaît ici et là sans cérémonie avec une main heureuse tel semble pourtant demeurer l'enjeu dont nous sommes trop incapables de prendre la mesure tant sommes-nous devenus, tous autant que nous sommes, si prétentieusement « savants »... Avec un peu moins d'arrogance, de crainte pour *soi* et de mépris pour l'*autre*, avec un peu moins de Volonté de savoir comme disait Michel Foucault, mais avec une vigilance des plus aiguë peut-être verrions-nous *naître* enfin un monde sous nos yeux, un monde qui est manifestement autre que celui tout amorphe, voire isomorphe, inerte, « apolitisé (?) » et atomisé que nous raconte la science dont jouit toute notre « savannerie ». Nous y verrions peut-être *naître* ce monde qui est *manifestement* nôtre.

⁵³ Nous renvoyons ici à l'ouvrage déjà cité de Gusdorf sur la parole. Voir Georges Gusdorf, *op.cit.*

⁵⁴ Maurice Blanchot, *La communauté inavouable*, Paris, Éditions de Minuit, 1983, p.92

Hauteur et lointain proche

Dans ce bruit épars d'une ineffable douceur qui poussait Goethe par monts et par vaux à travers ce grand torrent de larmes ardentes, dans cette esthétique foisonnante et ce travail du *chant humain* que désigne cette expérience qui cherche à se dire, le monde montre son opacité (immédiateté). En lui, le monde se révèle comme ce monde-ci (*olam baze*), mais surtout s'éveille alors en lui, pour nous et pour d'autres, le *toujours* dont parle Levinas, cet encore à-venir (*olam baba*) qui pénètre *toujours lentement le monde*. Mais pour entendre ces voix multiples de la révélation, ces « voix qui passent et s'enfuient »⁵⁵ telles qu'elles sont et sans plus, encore nous faudrait-il, comme le disait Georges Bataille, cesser de vouloir être tout, nous dérober à cette admiration du Tout transparent et anonyme du *Il y a* qui excite en nous la perfection et nous invite encore à lui désigner un lieu lointain et lui assigner une finalité⁵⁶. Prendre la mesure sans mesure obligée de cet *entretien que nous sommes* suppose de renoncer à l'idole d'un absolu lointain, et enfin, pour reprendre encore ici les mots de Goethe, *apprendre à désapprendre pour le croire et l'aimer tel qu'il se trouve dans la simplicité et l'immédiateté débordantes de notre propre monde*. Car, suivi à la trace, c'est peut-être bien au fond encore et toujours de *justice* *

⁵⁵ Ces voix qui passent et s'enfuient sont celles des *anges* de Walter Benjamin. Il nous faudrait encore bien des réflexions pour saisir la portée politique de la figure de l'ange dans la pensée critique de ce philosophe. En attendant ce moment, nous renvoyons le lecteur à l'œuvre de Stéphane Mosès autour de la figure de l'ange dans les pensées de Rosenzweig, Benjamin et Scholem. Voir Stéphane Mosès, *L'ange de l'histoire*, Paris, Éditions Gallimard, 2006.

⁵⁶ Sur ce problème, nous renvoyons ici le lecteur au très bel ouvrage de Vladimir Jankélévitch *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, Paris, Éditions du Seuil, 1980.

* Nous renvoyons ici au concept d'*exigence de justice* développée par Jacques Derrida à partir de son interprétation des thèses d'Emmanuel Levinas sur la question du Visage. L'*exigence de justice*, dans la sémantique de Derrida, ne saurait se confondre avec le judiciaire ni même le Droit, bien que ce dernier s'exerce en son nom. Chez Jacques Derrida, contrairement au Droit qui peut toujours faire l'objet d'une déconstruction afin d'en dévoiler la dialectique et le lieu de sa violence, le concept d'*exigence de justice*, comme celui de Visage chez Levinas, ne peut être soumis à aucune entreprise de déconstruction. L'*exigence de justice* dans la pensée de Derrida est au sens propre du terme in-déconstructible. Derrida s'est ainsi appliqué, dans les dernières années de sa vie et de son travail intellectuel, à *sortir* un concept de son propre système. *Geste rare* dans l'histoire de notre pensée politique. Que devons-nous comprendre de ce *geste* courageux du penseur ? Derrida aurait-il perçu un point d'intensité dans sa propre pensée et dans la réception de son œuvre ? Aurait-il identifié et tenté de « régler ses comptes » avec certains effets dont la possibilité aurait été inscrite dans sa propre pensée ? L'*exigence de justice* aurait-elle été le lieu pour Derrida de *se clarifier* ? À ce jour, ce concept *fort* et pourtant peu entendu de la pensée de Derrida n'a jamais fait l'objet de réflexions ni de la part de ceux qui se réclament aisément de sa pensée ni même de ceux qui se veulent critiques « de la déconstruction ». À partir de la pensée de Derrida et reprenant les termes de Dalie Giroux, la *justice* est ici entendu comme ce problème

dont il est *ici* et *ailleurs* question à travers la merveille de ces *voix* dans lesquelles cherchent à s'exprimer la *Hauteur*, « l'énigme des énigmes », le *lointain proche* et tous ses *italiques* qui peinent à se dire... Mais nous laisser porter par l'expression de cette merveille et ne s'incliner devant rien qui lui soit inférieur, c'est aussi penser dans le *creux* de notre propre ignorance et cela, évidemment, c'est une tout autre histoire.

*Et ouvertement je vouais mon cœur à la terre grave et souffrante
et souvent dans la nuit sacrée, je lui promis de l'aimer fidèlement jusqu'à la mort,
sans peur, avec son lourd fardeau de fatalité,
et de ne mépriser aucune de ses énigmes...*⁵⁷

insoluble qui demeure « la marque de l'échec de la parole, mais qui a aussi toujours été sa *grande* raison ». Voir Dalie Giroux « L'espace et le temps de l'émancipation. Essai sur la parole », In *Revue canadienne de science politique*, 41(3), 2008. Pour l'apparition du concept d'*exigence* de justice dans la pensée de Jacques Derrida nous renvoyons le lecteur à Jacques Derrida, *Force de Loi*, Paris, Éditions Galilée, 1994. Pour une meilleure compréhension de celui-ci, se référer aux textes de Derrida sur la pensée de Lévinas, notamment *Adieu à Emmanuel Lévinas...*, à ses nombreux textes dédiés au problème du pardon ainsi qu'à ses séminaires présentés pendant plus de trois années à l'EHESS sous le titre général *Questions de responsabilités*.

⁵⁷ Friedrich Hölderlin cité en exergue de la présente réflexion.

ÉPILOGUE

*Le silence c'est la mort.
Et toi, si tu parles, tu meurs.
Si tu te tais, tu meurs.
Alors parle et meurs.*
Tahar DJAOUT

C'est donc ici que s'arrête notre première aventure. C'est aussi l'heure où l'on se dit; « C'était ça, oui c'était ça, mais est-ce que je l'ai bien dit, est-ce que j'ai été assez convaincant? ». C'est là aussi qu'on s'aperçoit, comme se plaît à dire Gilles Deleuze, « qu'il importe peu en fait d'avoir bien dit ou d'avoir été convaincant, puisque de toute manière c'est ça maintenant ¹ ». Oui, c'est peut-être bien ça maintenant! Mais le *Dit* ne console et ne consolera jamais de ce qui *reste à dire* disait Blanchot et c'est peut-être là une extrême douleur, mais aussi notre plus grande chance.

L'ouverture des battants du porche

Voici donc devenu, par le fait même, ce que la tâche d'écriture et la tâche de savoir devaient être et doivent demeurer pour nous qui n'affectionnons guère les *Terminaisons* : l'ouverture de l'ouverture, cette *déhiscence* qui nous *engage* nous aussi en tant que chercheur sur le chemin d'une rafale de questions peut-être encore plus décisives que celles que nous avons jusqu'à maintenant formulées et explorées. En attendant le moment de cette nouvelle aventure, nous ne pouvons finir celle-ci sans faire entendre l'écho de la voix du philosophe Franz Rosenzweig, cette autre *voix* qui commence à résonner en nous, celle qu'on découvre à peine bien qu'elle semble être, depuis le début, l'expression la plus dénudée de notre souhait de révéler, peut-être bien maladroitement, cette *présence* et

¹ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Éditions de Minuit, 2001, p.8

sa *Hauteur*. Condamnés nous sommes à être maladroit pour dire cette *présence*, pour répondre de la tâche d'une « poétique de l'existence », comment pourrait-il en être autrement d'ailleurs? Il s'agit simplement de traîner ce cadavre sans désespoir vrai. N'est-ce pas Ricœur qui disait, dans l'une de ses plus belles formules, que chercher à dire cette poétique, raconter ou même écrire la *vie de ses hommes qui se cherchent que nous sommes* est toujours une *autre histoire, une autre histoire que la mienne, une autre histoire que la nôtre...* Alors, marcher simplement! Ces mots de Rosenzweig résonnent en nous aujourd'hui comme les plus beaux, comme ceux qui osent enfin dire en *vérité* à la Vérité.

*Et cette réalité ultime n'est pas l'ultime,
Mais quelque chose de proche en tout temps,
C'est même la chose la plus proche ;
Ce n'est donc pas l'ultime, mais la première des réalités.
Combien difficile cette réalité première !
Accomplir la justice – voilà qui a encore des apparences de buts à atteindre.
Tant qu'il se propose encore un but, le vouloir peut encore prétendre devoir respirer.
Mais marcher simplement,
Voilà qui n'est plus un but, c'est aussi inconditionnel, aussi libre de toute condition,
De tout « d'abord encore » et de tout « après-demain »
C'est aussi aujourd'hui et aussi éternel que la vie.
La voie c'est participer aussi immédiatement que la vie.
Marcher simplement.*

*Rien d'autre n'est réclamé ici qu'une confiance totalement actuelle.
Mais « confiance » c'est un grand mot.
C'est la chose la plus simple de toutes et pourtant la plus difficile.
À tout instant, elle ose dire en vérité à la Vérité.
Marcher simplement.
Les paroles sont écrites au-dessus du porche.
Le porche mène hors de l'éclat mystérieux et admirable du sanctuaire divin
Où nul homme ne peut rester en vie.
Mais pour quelles destinations s'ouvrent donc les battants du porche?
Tu ne le sais pas ?
Mais pour la vie.*

Montréal, à l'aune de 2008, un beau jour, un très beau jour de 2009.

Inachèvement.

BIBLIOGRAPHIE

MONOGRAPHIES

ARENDT, Hannah. *Qu'est ce que la politique ?*. Paris : Éditions du Seuil, 1995.

ARENDT, Hannah. *Condition de l'homme moderne*. Paris : Éditions du Calmann-Lévy, 2007.

BACHELARD, Gaston. *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*. Paris : Presses universitaires de France, 1951.

BACHELARD, Gaston. *La formation de l'esprit scientifique*. Strasbourg : Éditions Librairie Philosophique J.Vrin, 1983.

_____. *L'intuition de l'instant*. Paris : Éditions Stock, 1992.

BATAILLE, Georges. *L'expérience intérieure*. Paris : Éditions Gallimard, 1988.

BENSUSSAN, Gérard. *Éthique et expérience. Levinas politique*. Strasbourg : Éditions de La Phocide, 2008.

BERGSON, Henri. *La pensée et le mouvant*. Paris : Éditions des Presses Universitaires de France, 2003.

BLANCHOT, Maurice. *Le livre à venir*. Paris : Éditions Gallimard, 1959.

BLANCHOT, Maurice. *La communauté inavouable*. Paris : Éditions de Minuit, 1983.

BLANCHOT, Maurice. *Une voix venue d'ailleurs*. Paris : Éditions Gallimard, 2002.

BLOCH, Ernst. *Le principe Espérance III. Les images-souhaits de l'instant exaucé*. Paris : Éditions Gallimard, 1991.

BREAUGH, Martin. *L'expérience plébéienne. Une histoire discontinue de la liberté politique*. Paris : Éditions Payot, 2007. 405p.

CASTORIADIS, Cornélius. *L'institution imaginaire de la société*. Paris : Éditions du Seuil, 1975.

CLASTRES, Pierre. *La société contre l'État*. Paris : Éditions de Minuit, 1974.

De CERTEAU, Michel. *La prise de parole et autres écrits politiques*. Paris : Éditions du Seuil, 1994.

CHRÉTIEN, Jean-Louis. *La voix nue. Phénoménologie de la promesse*. Paris : Éditions de Minuit, 1990.

DELEUZE, Gilles et GUATTARI, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie?*. Paris : Éditions de Minuit, 2001.

DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx*. Paris : Éditions Galilée, 1993.

DERRIDA, Jacques. *Politiques de l'amitié*. Paris : Éditions Galilée, 1994.

_____. *Force de Loi*. Paris : Éditions Galilée, 1994.

_____. *Adieu à Emmanuel Levinas*. Paris : Éditions Galilée, 1997.

_____. *Marx & Sons*. Paris : Éditions Galilée, 2002.

DEWITTE, Jacques. *Le pouvoir de la langue et la liberté de l'esprit. Essai sur la résistance au langage totalitaire*. Paris : Éditions Michalon, 2007.

FAYE, Jean-Pierre. *Introduction aux langages totalitaires. Théorie et transformations du récit*. Paris : Éditions Hermann, 2003.

FREITAG, Michel. *Le naufrage de l'université et autres essais d'épistémologie politique*. Paris : Éditions la Découverte, 1996.

FREITAG, Michel. *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*. Québec : Les Presses de l'Université Laval, 2002.

FREUND, Julien. *L'essence du politique*. Paris : Éditions Syrey, 1965.

GADAMER, Hans-Georg. *Vérité et méthode*. Paris : Éditions du Seuil, 1996.

GAUCHET, Marcel. *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris : Éditions Gallimard, 1996.

GAUCHET, Marcel. *La démocratie contre elle-même*. Paris : Éditions Gallimard, 2002.

GREIMAS, Algirdas J. et FONTANILLE, Jacques. *Sémiotique des passions. Des états des choses aux états d'âmes*. Paris : Éditions du Seuil, 1991.

GUSDORF, Georges. *La parole*. Paris : Éditions des Presses Universitaires de France, 1968.

HINTON, J.M.. *Experience. An Inquiry Into Some Ambiguities*. Oxford : Clarendon Press, 1973.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Henri Bergson*. Paris : Éditions des Presses Universitaires de France, 1959.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*. Paris : Éditions du Seuil, 1980.

LEFORT, Claude. *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*. Paris : Éditions Gallimard, 1978.

LEFORT, Claude. *Écrire à l'épreuve du politique*. Paris : Éditions Calmann-Lévy, 1995.

LEGENDRE, Pierre. *Leçons VII. Le désir politique de Dieu. Études sur les montages de l'État de droit*. Paris : Éditions Fayard, 2005.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris : Éditions Kluwer Academic, 1971.

LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris : Éditions Kluwer Academic, 1978.

MAFFESOLI, Michel. *La transfiguration du politique*. Paris : Éditions Grasset, 1992.

MARCEL, Gabriel. *Homo Viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*. Paris : Éditions Montaigne, 1944.

MARCEL, Gabriel. *Présence et Immortalité. Journal métaphysique 1938-1943*. Paris : Éditions Flammarion, 1959.

MEIER, Christian. *La naissance du politique*. Paris : Éditions Gallimard, 1995.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris : Éditions Gallimard, 1945.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Éloge de la philosophie*. Paris : Éditions Gallimard, 1953.

_____. *Signes*. Paris : Éditions Gallimard, 1960.

_____. *Le visible et l'invisible*. Paris : Éditions Gallimard, 1964.

_____. *Parcours deux. 1951-1961*. Paris : Éditions Verdier, 2001.

MOREAU, P.F. *Spinoza. L'expérience et l'éternité*. Paris : Presses Universitaires de France, 1994.

MOSÈS, Stéphane Mosès. *L'ange de l'histoire*. Paris : Éditions Gallimard, 2006.

MUXEL, Anne. *L'expérience politique des jeunes*. Paris : Éditions des Presses de Science Po., 2000.

NORA, Pierre (sous la dir.) *Les lieux de mémoire, Tome I*. Paris : Éditions Gallimard, 1997.

OLIVIER, Lawrence. *Détruire : La logique de l'existence*. Montréal : Éditions Liber, 2008.

RANCIÈRE, Jacques. *La mésentente. Politique et philosophie*. Paris : Éditions Galilée, 1995.

RANCIÈRE, Jacques. *Aux bords du politique*. Paris : Éditions Gallimard, 1998.

_____. *Chroniques des temps consensuels*. Paris : Éditions du Seuil, 2005.

RENARD, Jean-Claude. *L'expérience intérieure de Georges Bataille ou la négation du Mystère*. Paris : Éditions du Seuil, 1987.

REVEAULT D'ALLONES, Myriam. *La persévérance des égarés*. Paris : Éditions Christian Bourgois, 1992.

REVEAULT D'ALLONES, Myriam. *Merleau-Ponty. La chair du politique*. Paris : Éditions Michalon, 2001.

_____. *Ce que l'homme fait à l'homme. Essai sur le mal politique*. Paris : Éditions Flammarion, 1995.

RICHIR, Marc. *Du sublime en politique*. Paris : Éditions Payot, 1991.

RICŒUR, Paul Ricœur. *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris : Éditions du Seuil, 1969.

RICŒUR, Paul. *Temps et récit III. Le temps raconté*. Paris : Éditions du Seuil, 1983.

ROMANO, Claude. *L'événement et le monde*. Paris : Éditions Presses Universitaires de France, 1998.

ROSANVALLON, Pierre. *Pour une histoire conceptuelle du politique*. Paris : Éditions du Seuil, 2003.

SCHMITT, Carl. *La notion de politique suivie de Théorie du partisan*. Paris : Éditions Flammarion, 1999.

CHAPITRES DE LIVRES

ARENDT, Hannah. « Le pêcheur de perles ». In *Walter Benjamin 1892-1940*. Paris : Édition Allia, 2007.

BARTHES, Roland. « L'ellipse ». In *Roland Barthes par Roland Barthes*. Paris : Éditions du Seuil, 1975.

BLANCHOT, Maurice. « Le chant des Sirènes. La rencontre de l'imaginaire ». In *Le livre à venir*. Paris : Éditions Gallimard, 1959.

BLOCH, Ernst. « À moitié bon ». In *Traces*. Paris : Éditions Gallimard, 1959.

CASTORIADIS, Cornélius. « L'imaginaire. La création dans le domaine social-historique ». In *Domaines de l'homme*. Paris : Éditions du Seuil, 1986.

CASTORIADIS, Cornélius. « Une interrogation sans fin ». In *Les carrefours du labyrinthe Tome V, Fait et à faire*. Paris : Éditions du Seuil, 2008.

De CERTEAU, Michel. « La rupture instauratrice ». In *La faiblesse de croire*. Paris : Éditions du Seuil, 1987.

FOESSET, Michaël. « Présentation : Le langage et le monde ». In *Paul Ricœur. Anthologie*. Paris : Éditions du Seuil, 2007.

GREISCH, Jean. « « Pouvoir promettre ». Cinq variations phénoménologico-herméneutiques ». In *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*. Grenoble : Éditions Jérôme Million, 2001.

GROSSMAN, Évelyne. « La sortie de soi ». In *L'angoisse de penser*. Paris : Éditions de Minuit, 2008.

HÉBERT, Robert. « Carnet du chercheur, 1988-1989 : Pour une philosophie des restes ». In *Le procès Guibord ou l'interprétation des restes*. Triptyque. Montréal : Éditions Liber, 2008.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir. « La vie ». In *Henri Bergson*. Paris : Éditions des Presses Universitaires de France, 1959.

KAFKA, Franz. « Les armes de la ville ». In *Œuvres complètes II*. Paris : Éditions Gallimard, 1980.

LAIN-ENTRALGO, Pedro. « Le projet, la question et l'attente ». In *L'attente et l'espérance. Histoire et théorie de l'espérance humaine*. Paris : Éditions Desclée de Brouwer, 1966.

LEFORT, Claude. « Sur la part de l'irréductible. Permanence du théologico-politique ? ». In *Essais sur le politique. XIX^e-XX^e siècle*. Paris : Éditions du Seuil, 1986.

MERLEAU-PONTY, Maurice. « Partout et nulle part ». In *Éloge de la philosophie et autres essais*. Paris : Éditions Gallimard, 1960.

MERLEAU-PONTY, Maurice. « Le héros, l'homme ». In *Sens et non-sens*. Paris : Éditions Gallimard, 1996.

RICŒUR, Paul. « Parole et praxis. Vérité et mensonge ». In *Histoire et vérité*. Paris : Éditions du Seuil, 1955.

RICŒUR, Paul. « Vérité dans la connaissance de l'histoire ». In *Histoire et vérité*. Paris : Éditions du Seuil, 1955.

_____. « Détermination et indétermination ». In *Le volontaire et l'involontaire*. Paris : Éditions Aubier, 1963.

_____. « Du langage, du symbole et de l'interprétation ». In *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris : Éditions du Seuil, 1965.

_____. « De l'interprétation ». In *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris : Éditions du Seuil, 1986.

_____. « Hannah Arendt. De la philosophie au politique suivie de Pouvoir et Violence ». In *Lectures I. Autour du politique*. Paris : Éditions du Seuil, 1991.

_____. « Langage politique et rhétorique ». In *Lectures I. Autour du politique*. Paris : Éditions du Seuil, 1991.

_____. « Violence et langage ». In *Lectures I. Autour du politique*. Paris : Éditions du Seuil, 1991.

_____. « Devoir de mémoire, devoir de justice ». In *La critique et la conviction*. Paris : Éditions Calmann-Lévy, 1995.

_____. « Se comprendre devant le texte ». In *Paul Ricœur Anthologie*. Paris : Éditions du Seuil, 2007.

_____. « La crise de légitimation ». In *Paul Ricœur Anthologie*. Paris : Éditions du Seuil, 2007.

_____. « Le paradoxe politique ». In *Paul Ricœur Anthologie*. Paris : Éditions du Seuil, 2007.

_____. « L'idéologie ». In *Paul Ricœur Anthologie*. Paris : Éditions du Seuil, 2007.

_____. « Le sens du récit. Enchevêtrés dans des histoires ». In *Paul Ricœur Anthologie*. Paris : Éditions du Seuil, 2007.

ROSENZWEIG, Franz. « Transition. Rétrospective : Du chaos et des éléments ». In *L'étoile de la rédemption*. Paris : Éditions du Seuil, 2003.

VEYNE, Paul. « Préface ». In *Sénèque, De la tranquillité de l'âme*. Paris : Éditions Payot-Rivages, 1988.

WEIL, Éric. « Particulier et universel en politique ». In *Philosophie et réalité*. Paris : Éditions Beauchesne, 1982.

ARTICLES

BOURDAGES, Jade. « Les processus d'objectivation de l'espace politique et de réactivation du social ». In *Cahiers des Imaginaires*, Vol. 6, No 7, Montréal, 2008.

GAUCHET, Marcel et LEFORT, Claude. « Sur la démocratie : Le politique et l'institution du social ». In *Textures*, 2-3, Bruxelles, 1971.

GIROUX, Dalie. « L'espace et le temps de l'émancipation. Essai sur la parole », In *Revue canadienne de science politique*, 41(3), 2008.

GREISH, Jean. « Les multiples sens de l'expérience et l'idée de vérité ». In *Recherche de science religieuse*, Vol. 91 No 4. Paris : Éditions du Centre National des Lettres, 2003.

RICŒUR, Paul. « Événement et sens ». In *Raison pratique*, No 2, 1991.

DICTIONNAIRES

AUROUX, S. (sous la dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*. Paris : Éditions des Presses Universitaires de France, 1990.

CHARAUDEAU, Patrick et MAINGUENEAU, Dominique (sous la dir.). *Dictionnaire d'analyse du discours*. Paris : Éditions du Seuil, 2002.

GREIMAS, A.J. et COURTÈS, J. *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*. Paris : Éditions Hachette, 1979.

AUTRES

INCONNU. *Dossier : Intuition et Raison. Bergson met l'intuition au premier plan*. [En-ligne] [http : //www.unisson06.org/dossiers/spiritualite/intuition_raison/intuition4.htm](http://www.unisson06.org/dossiers/spiritualite/intuition_raison/intuition4.htm)

DUBOIS, Christine. « Image «abymée» ». In *Images re-vues*, No 2, 2006.
[En ligne] [http : //www.imagesrevues.org/Article_Archive.php?id_article=14](http://www.imagesrevues.org/Article_Archive.php?id_article=14)

JACQUARD, Albert. *Abécédaire de l'ambiguïté : de Z à A des mots, des choses et des concepts*. Paris : Éditions du Seuil, 1989.